من اللاهوتي إلى الإنساني

أفكار مؤثمة

العنوان

من اللاهوتي إلى الإنساني
أفكار مؤثمة

المؤلف

د. علي مبروك

الطبعة

الأولى 2015

الناشر

مصر العربية للنشر والتوزيع

19 ش إسلام– حمامات القبة– الزيتون– القاهرة
تليفاكس 22562268/ ت 24505863

رقم الإيداع

2014/23705

I. S. B. N
978-977-4280-71-9

البريد الإلكتروني
masrelarabia@hotmail.com

الغلاف

محمد سيد

طباعة داخلي

مطبعة الحمد 01221335390

مبروك ، علي.
من اللاهوتي إلى الإنساني / علي مبروك . ط1.
القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2014
ص، سم
تدمك 9 071 428 977 978
1- الثقافة الإسلامية.
أ- العنوان
214

رقم الإيداع/23705 التاريخ: 2014/12/4

من اللاهوتي إلى الإنساني



علي مبروك

2015

مصر العربية للنشر والتوزيع

المحتويات

استهلال

تمثل الدراسات الخمسة - الواردة في هذا الكتاب - مجموعة الأبحاث التي تقدَّم بها المؤلف إلى لجنة ترقيات أساتذة الفلسفة في مصر، للحصول على درجة الأستاذية في الفلسفة. وكالمتوقع، فإن السادة أعضاء اللجنة الموقرة لم يجدوا فيها ما يستحق معه الباحث هذه الترقية، فحجبوها عنه.

ولقد بدا أنه لا ينبغي السماح بأن يتحول حجب الترقية إلى حجب الأفكار التي تقصد هذه الدراسات إلى جعلها موضوعاً للحوار؛ حيث لا يعني هذا الحجب إلا القبول بالمنطق الوصائي الذي تحاول اللجنة فرضه.

ومن هنا جاء القرار بجمع هذه الدراسات - المنفصلة المتصلة - في هذا الكتاب الذي لا يطمح في ما هو أكثر من الحوار.

1- مدخل إلى مقاربة التراث وقراءته!

توطئة ضرورية:

تكشف أي قراءة، تتجاوز سطح الحاصل الآن في العالم العربي إلى ما يرقد كامناً تحته، عن أن ما يجري ليس محض نهاية لأنظمة الفساد والاستبداد الحاكمة، بل نهاية لمشروعٍ في التحديث المُشَوَّه الذي استمر على مدى القرنين منذ مطالع القرن التاسع عشر، واستنفد الآن طاقته وقدرته على الوجود كلياً. ولقد تفرَّع هذا التشوُّه عن الآلية التي جرى التعاطي بها مع الحداثة؛ والتي انبنت على مجرد الفرض الإكراهي لها كنموذج (مُعطى) جاهز على مجتمعات كانت تقع خارج سياق تبلورها التاريخي والمعرفي. ولسوء الحظ، فإن الطريقة الراهنة في استدعاء الإسلام - كبديل لمشروع التحديث المُشَوِّه - لا تتجاوز حدود السعي إلى فرضه كمنظومة جاهزة على الواقع. وإذ يبدو - هكذا - أن الآلية التي أنتجت الحداثة المُشوهة تكاد أن تكون هي تلك التي يجري بها التعاطي مع الإسلام في التجربة الراهنة، فإنه يمكن القطع بأن هذه التجربة لن تتمخض - لسوء الحظ - إلا عن أسلمة مشوهة، تماماً كالتحديث الذي سبقها.

وبالطبع فإنه لا يمكن القول بأن غربة الحداثة عن واقع العرب هو ما أدى إلى ضرورة فرضها على هذا الواقع قسرياً، وذلك ما لا يمكن أن ينطبق على الإسلام الذي لا يمكن أن يكون غريباً عن الواقع لأنه دين غالبية الناس. إذ الحق أنه ليس من فارقٍ أبداً بين غربة الحداثة عن واقع العرب الراهن،

وبين غربة الإسلام / المشروع (الذي يجري فرضه قسراً) عن الواقع نفسه؛ وأعني من حيث لا تعني الغربة، في حقيقتها، إلا أن يحضر الواحد من الحداثة أو الإسلام، بمجرد "الرسم والحرف" وليس "الجوهر والروح". وهكذا فإن استحضار الإسلام بمجرد "الحرف" وليس "الروح" - وهو ما يغلب على الطرح المصري الراهن - لابد أن يجعله غريباً عن الواقع[1]؛ وعلى النحو الذي سيؤول، بالضرورة، إلى الفرض الإكراهي له على الواقع. تماماً بمثل ما أن استحضار الحداثة كمجرد "رسم وحرف"، وليس كجوهر وروح قد تأدى إلى لزوم الفرض الإكراهي لها على الواقع العربي، منذ مطلع القرن التاسع عشر. وهكذا فإن ما يجعل الموضوع غريباً عن واقعٍ بعينه، ليس أبداً زمان نشأته أو مكانها، بل آلية مقاربته التي يمكن أن تجعل منه موضوعاً للفهم (فينتج ويطوِّر)، أو تجعل منه موضوعاً للفرض (فيعيق ويُجمِّد).

إن ذلك يعني أن الأمر يقتضي استدعاءً للإسلام يغاير بالكلية ذلك الذي تقوم به جماعات الإسلام السياسي في صعودها الراهن على سطح المشهد المصري (والعربي على العموم)؛ وأعني به استدعاء الإسلام بما هو (جوهرٌ وروح) وليس بما هو (رسمٌ وحرف)، الأمر الذي لن يكون ممكناً إلا بجعل الإسلام وتراثه الغنيّ موضوعاً لفعلي القراءة والفهم.

وهنا فإنه إذا كان تراث الجماعة - أي جماعة - هو ما أنتجه سلفها (من النتاجات المادية والمعنوية التي تتسع للروحي والفكري والقيمي والسلوكي)،

---

(1) وضمن هذا السياق، فلعله يمكن فهم ما تجري نسبته إلى الرسول الكريم (صلعم) من قوله: "بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً". فإذا كانت غربته في البدء مرتبطة بمحاصرته واستتاره؛ حيث أمعن المؤمنون الأوائل في إخفاء إسلامهم وحجبه عن أعين القرشيين، فإن عودته غريباً لا تعني إلا حضوره فارغاً بمجرد الرسم والحرف. وللمفارقة، فإن ذلك يعني أنه فيما كانت غربة الإسلام في البدء هي غربة "الصورة والشكل"، فإن غربته فيما بعد ذلك هي غربة "المعنى والروح".

فإنه يمكن القول أن هذا التراث لا يصل، بكليته، وبالحال التي جرى عليها إنتاجه، إلى الخَلَفْ، ليس فقط بسبب عمليات التآكل والتلاشي الطبيعي لبعض نتاجاته المادية، بل وبسبب ما يجري من عمليات مقصودة للمنع والإزاحة - بالمعنى المادي والرمزي - لجوانب من نتاجاته الفكرية بالذات. وترتبط هذه الممارسة الأخيرة بحقيقة أن التراث الخاص بأي جماعة يكون ساحة لانبثاق أصوات أو أنساق شتى؛ هي تعبيرات فكرية عن مواقف اجتماعية وسياسية. وإذ تشتبك هذه الأنساق فيما بينها في ضروب من علاقات تفاعل لا تقف عند حدود مجرد التواصل والاحتواء، بل وتبلغ حد النبذ والإقصاء، فإن ما جرى - في تراث الإسلام - من أن واحداً من هذه الأنساق (مدعوماً بسلطة السياسة ومتخفياً وراء احتكاره الرمزي للدين) قد راح يحقق هيمنته على ساحة التراث مُقصياً لغيره عبر ضروب من الإدانة والتكفير (وهي الأحادية والإقصائية التي تتوالد منها التيارات الساعية إلى صدارة المشهد المصري الراهن). وغنيٌّ عن البيان أن تحوُّل التراث إلى ساحة لمجرد الصوت الواحد كان لابد أن يؤدي إلى إفقاره على نحو كامل؛ وعلى النحو الذي يستلزم رد التراث إلى حيويته التي كان معها ساحة حقة لإبداع الجماعة بكافة أطيافها، وذلك عبر تحريره من قبضة الصوت-النسق الواحد.

ولأن هذه الأنساق جميعا قد تبلورت في سياق ضروب من العلاقات والقراءات للأصول المؤسِسة للإسلام (القرآن والسنة)، فإن هيمنة أحدها (وإزاحة ما عداه من أنساق) يعني إقصاء ضروب العلاقات والقراءات - التي قامت عليها الأنساق المُزاحة - لتلك الأصول التأسيسية. وهكذا فإن الأمر يتجاوز مجرد هيمنة الصوت-النسق الواحد على التراث إلى احتكاره (أي هذا النسق) لأصول الإسلام التأسيسية أيضاً؛ بحيث يقدم نفسه بما هو، وحده، الحضور المطابق لها. وإذا كان ما جرى من هذا الاحتكار المزدوج للتراث من

جهة، ولأصول الإسلام التأسيسية من جهة أخرى - وعلى النحو الذي آل إلى تثبيت هيمنة الصوت الواحد في السياسة والاجتماع والثقافة وغيرها - هو جوهر الأزمة التي تعاني منها المجتمعات العربية، فإنه لا سبيل للانعتاق منها أبداً، إلا باستعادة التراث في حيويته الأولى التي اتسع معها لكافة الأصوات المتباينة من جهة، وإلا بتحرير الأصول التأسيسية للإسلام من احتكار الصوت الواحد لها (بمثل ما هو حاصل الآن) من جهة أخرى؛ وذلك على النحو الذي تنفتح معه الأفاق أمام علاقات معها، وقراءات أخرى لها. إن ذلك يعنى أنه إذا كان أصل الداء يقع داخل التراث، فإنه لا سبيل أبداً لالتماس أي علاجٍ لهذا الداء من خارجه. لكنه يبقى أنه لابد - لكي يكون العلاج ناجعاً - أن يكون وصفه مسبوقاً بتشخيصٍ دقيقٍ للداء القائم، وهو ما سنسعى هنا إلى إنجازه على أي حال.

أولاً: الإشكالية والمنهج:

إذا كان العربي (والمسلم على العموم) يعيش غربة مزدوجة عن عصره (تتجلى في وقوفه على هامشه عاجزاً عن الإسهام الفاعل فيه)، وعن تراثه (بحسب ما يتجلى في وقوعه تحت سطوته، عاجزاً عن الإمساك بجوهره الأصيل)؛ فإن الأصل في تلك الغربة يكمن في عجزه عن إنتاج معرفة حقة ومنضبطة بهما. ويرتبط هذا العجز المعرفي بوقوع الوعي في قبضة أرتالٍ من الإيديولوجيا التي لم تقدم له - رغم ما تتباهى به من زخرف الحداثة وإبهارها[1] - إلا ضروباً من المعرفة الاختزالية والمُجتزأة بكلٍ من التراث والحداثة معاً. ومن هنا ما يعكسه الواقع العربي الراهن من كسل - أو حتى فقر - معرفي، ينكشف عنه التعامل الحالي مع كافة المفاهيم المتداولة في فضائه الصاخب. فإن تأملاً في جملة المفاهيم، التي انفتح باب الجدل حولها مع ثورات الربيع العربي، كالدولة المدنية والديمقراطية والمرجعية الدينية والعلمانية والسلف والإجماع الفقهي وغيرها، يكشف عن سطوة الإيديولوجيا على هذا النقاش؛ وعلى النحو الذي انتهى إلى ما تعانيه تلك المفاهيم من الالتباس والتشويش. وهكذا، فإن متابعة للنقاش الدائر حول الديمقراطية، مثلاً، يكشف عن اختزالها في محض جوانبها البرانية الإجرائية، رغم أن هذه الجوانب الإجرائية قد لا تؤدي - مع سيادة القيم الأبوية السلطوية في الثقافة - إلا إلى تأبيد حضور التسلطية من تحت البراقع الديمقراطية.

---

(1) وهنا يلزم التنويه بأن مجال الإيديولوجيا يتجاوز مجرد التكوينات الحديثة التي انخرط العرب في استعارتها من الغرب والشرق على مدى القرن الفائت، إلى المنظومات التي ينخرط بعضهم الآن في استعارتها من السلف الصالح؛ حيث الأمر- في الحالين- يتعلق بتكوينات سابقة الإنتاج والتجهيز يجد كلاً من العقل والواقع نفسيهما مُجبرين على الانحباس داخل أُطرها الضيقة.

ولعله يلزم الإلماح إلى أن مأزق الإيديولوجيا لا يقف، فحسب، عند كونها تمثل قفصاً حديدياً لا يستطيع المنحبس داخله أن يبصر خارج حدوده الضيقة، بل ويتجاوز إلى ما يترتب على ذلك التوجيه الصارم الذي تمارسه على الوعي، من معرفة تفتقر إلى الدقة بسبب عدم مطابقتها للواقع، لأن معيار صحة مثل هذه المعرفة يتعلق بضرورة مطابقتها مع تحديدات تلك الإيديولوجيا، وليس مع الواقع. وبالطبع فإن معرفة تفرضها الإيديولوجيا، بجاهزيتها ودوجمائيتها وصرامتها، على الواقع، لا يمكن أن تكون، متصادمة معه فحسب، بل وصادمة له كذلك. ولعل ذلك يؤول إلى أن الانفلات المأمول للوعي من صداميته مع الغرب من جهة، ومع تراثه من جهة أخرى، لا يكون ممكناً إلا بالتحرر من سطوة الإيديولوجيات المنغلقة، والانتقال إلى فضاء المعرفة المنفتحة. وهكذا، فإن الأمر لا يتعلق بنقض إيديولوجيا قائمة لحساب إيديولوجيا أخرى جاهزة (وذلك بحسب ما يمارس الفرقاء على سطح المشهد المصري الراهن)، بقدر ما يتعلق بكشف ما تفرضه الإيديولوجيا، على العموم، من تحديدات تنسدُّ معها آفاق المعرفة التي يتزايد الوعي بوجوب أن تكون مُنفتحة، على نحو كامل. ولعله يلزم التأكيد على أن مثل تلك المعرفة المنفتحة (وأعني بكلٍ من الغرب والتراث معاً) ليست مطلوبة لذاتها، بل لما ستؤول إليه من فتح الباب أمام الوعي للحوار الجدي والمنتج معهما؛ وعلى النحو الذي يجعل منهما رصيداً للنهضة الحقة، وليس خصماً منها بحسب ما هو حاصل حتى الآن.

وهنا يلزم الوعي بأنه ليس ثمة من منهجٍ جاهزٍ لإنتاج مثل هذه المعرفة، بل إنها تكون موضوعاً لضربٍ من المراوحة الدائمة بين الذات وموضوع معرفتها؛ والتي لا يكون مطلوباً فيها أن تنفتح تلك الذات على موضوعها متحررة من أي أحكام مسبقةٍ حوله فحسب؛ وبحيث تنصت له دون أن

تفرض عليه أياً من قوالبها وتحديداتها الجاهزة، بل وأن تنفتح على كافة تجليات المنجز المنهجي المعاصر الذي لا يكف عن مراجعة ذاته، ومساءلة فروضه، على نحوٍ دائم. ولكن ضرورة تحرر الذات من أي رؤى أو فروض جاهزة لا يعني - أبداً - أن تكون خلواً من أي سؤال. إذ الحق أنه إذا كان لا وجود لذاتٍ تملك الحد الأدنى من الوعي من غير أن تكون مسكونة بأسئلة لحظتها، فإنه ليس ثمة من معرفة حقيقية، إلا وهي تنبثق كإجابات لأسئلة، وذلك على شرط أن تتميز تلك الأسئلة بالأصالة، وعدم الاصطناع. إن ذلك يعني أن الذات ستقارب موضوعها، لا لتفرض رؤاها الجاهزة عليه، بل لتبحث فيه عن إجابات لما يثقل به عليها واقعها من أسئلة حارقة وحائرة. وإذا جاز القول أن السؤال: لماذا تخلَّف المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟[1]، هو السؤال الذي لا يزال يضغط بثقله على الذات العربية للآن، فإن السعي وراء إجابة منتجة على هذا السؤال، لابد أن يكون هو القصد من أي مقاربة لكلٍ من التراث وتجربة الحداثة الغربية. وإذن فإنها المعرفة تكون نتاج "البحث" عن جواب لسؤال، وبكيفية لا يبتدأ معها "البحث" من معرفة جاهزة تقصد الذات إلى فرضها على موضوع معرفتها؛ وهو ما تجلى، على نحو صارخ، في كافة القراءات الإيديولوجية للتراث بالذات. وهكذا فإنه حين يكون القصد هو البحث عن إجابات لأسئلة يتفق عليها الكافة، وليس السعى وراء أسانيد يدعم بها المرء ما يحمله من رؤى إيديولوجية جاهزة مسبقة، فإن ذلك يعني أن جوهر الاشتغال على التراث هو معرفيٌ بالأساس.

ولعله يمكن القول أن مدار الانشغال هنا هو "سؤال الواقع" الذي يمثل نقطة البدء في أي معرفة حقة. وعلى نحو إجرائي، فإن السبيل إلى الوعي بذلك

---

(1) وهو السؤال الذي أصبح عنواناً لنص شهير كتبه الأمير شكيب أرسلان في ثلاثينيات القرن الماضي جواباً على سؤال أرسله أحد مسلمي جزيرة جاوة إلى صاحب مجلة المنار.

السؤال الحاسم لا يقف عند مجرد تحليل تجربة اللحظة الراهنة التي ينخرط فيها المرء (الباحث) مباشرة، بل ولابد من أن ينضاف إلى ذلك تحليل العديد من النصوص التي تتشكل فيها القشرة الظاهرة لأفقه المعرفي، والتي كتبها المفكرون المسلمون ابتداءً من القرن التاسع عشر وحتى الآن. ويرتبط ذلك بحقيقة أن سعياً وراء إجابة منتجة على سؤال الواقع لا يمكن أن يتحقق من خارج حقل الثقافة التي ينتمي إليها هذا الواقع؛ وأعني من حيث أن مفهوم "الواقع" هو - في جوهره - جماع مكونين: أحدهما "براني" يشتمل على كل ما يتحقق في عالم الفعل والممارسة بكافة أشكالها (الاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية وغيرها)، والآخر "جواني" ينطوي على الفكرة الحاكمة التي تنتظم كل أشكال تلك الممارسة البرانية. وإذ أخفق السعي إلى التغيير في العالم العربي، على مدى القرنين الفائتين، بسبب ما جرى من الانشغال بمجرد استبدال ممارسة برانية (تعرَّفوها جاهزة عند غيرهم) بأخرى قائمة (يعيشونها ويضيقون بها)، ومن دون الانتباه إلى أن تغييراً في عالم الممارسة البراني السطحي لا يمكن أن ينجح من دون الاشتغال المعرفي الجاد على تفكيك الفكرة الحاكمة لتلك الممارسة البرانية (المُراد إزاحتها)، فإن ذلك يؤكد على ضرورة وجوهرية الاشتغال الجدي على "الثقافة"- بما هي مركز القلب "الجواني" وساحة حضوره - ضمن أي مسعى لفهم "الواقع" توطئة لتغييره. وإذ هو الانتقال - والحال كذلك - من "سؤال الواقع" إلى "سؤال الثقافة"، فإنه يكون من اللازم والضروري تعيين حدود "الثقافة" ومجالها.

ثانياً: حدود الثقافة ومجالها:

إذا كان الشائع أنه يمكن التمييز، على صعيد التطور التاريخي للثقافة العربية الإسلامية، بين لحظتين: تتمثل أولاهما في اللحظة التراثية التي تشغل حيزاً زمانياً يمتد من عصر التدوين (في القرن الثاني الهجري) إلى القرن الهجري الثالث عشر، فيما تشغل ثانيتهما، التي يمكن تمييزها بأنها اللحظة الحداثية، القرنين الأخيرين فقط، فإنه يبدو أن الوعي بأهمية اللحظة ما قبل الإسلامية في فهم كلا اللحظتين اللاحقتين عليها، قد راح يتزايد على نحو مُلفت. فحتى مع صرف النظر عن أنه يستحيل إنتاج معرفة بنص الإسلام المؤسس (القرآن) من دون الوعي بالسياق الذي تنزَّل داخله، فإنه بدا أن أنظمة تفكير، ومنظومات فقه واعتقاد قد سادت واستقرت في الإسلام، ولكنها تضرب بجذورٍ غائرة في الثقافة التي هيمنت قبله؛ وإلى الحد الذي بدا معه وكأن تلك الثقافة تمثل أصلاً يكاد أن يكون مباشراً لهذه المنظومات.

وبالطبع فإنه يلزم لدارس الإسلام، والباحث في ثقافته على العموم، أن ينفتح على تلك اللحظات الثلاث. ورغم أن تحليلاً لتلك اللحظات الثلاث يكشف عن اتصالها جميعاً؛ وبما يحيل إلى أنها لم تعرف أي ضرب من الانقطاع العميق بينها، فإنه سوف يبقى، لا محالة، أن اللحظة التراثية هي اللحظة الأكثر مركزية بينها؛ الأمر الذي يستدعي تركيز القول فيها. وبالطبع فإن مركزيتها ترتبط بالدور الذي لا تزال تلعبه في تشكيل الواقع الراهن؛ وعلى النحو الذي تكاد معه أن تكون الساحة الرئيسة التي يمكن الحصول منها على إجابات منتجة لأسئلة الحاضر. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كانت اللحظة الحداثية في مسار تلك الثقافة هي اللحظة التي يمكن داخلها متابعة إلحاح "السؤال" (وإلى الحد الذي أصبح معه هذا السؤال عنواناً رئيساً لأحد نصوص تلك اللحظة؛ وأعنى نص شكيب أرسلان الأشهر)، فإن اللحظة

التراثية الإسلامية، وتلك التي تقع قبلها على نحو ما، تمثل الساحة الرئيسة لالتماس "الجواب" عليه؛ وبما يؤكد على عدم الانقطاع بينها جميعاً. لكنه يبقى، على أي حال، أن اتساع ساحة اللحظة التراثية الوسيطة - والأكثر مركزية - يلزم بضرورة تعيين وضبط الطرائق التي يمكن أن تؤدي إلى معرفة أكثر دقة وانضباطاً بها.

ولعل تحديداً وضبطاً لتلك اللحظة الواسعة يقتضي الاشتغال - أولاً - بآلية الإحاطة "بالانتشار والتوزُّع الأفقي للثقافة"؛ وهي "آلية وصفية" تستهدف الوقوف على ما أوردته أدبيات "تصنيف العلوم والمعارف" على سبيل التسجيل والتعريف بكافة ما تم إنتاجه داخل الثقافة العربية الإسلامية من العلوم والفنون والمعارف والصنائع. ورغم كثرة الكتب عن "إحصاء العلوم" ومفاتيحها، و"أسامي الكتب والفنون"، فإن أحداً قد لا ينازع في القيمة الفائقة لما عرضه ابن خلدون في مقدمته عن "العلوم وأصنافها"؛ ليس فقط لأنه قد تعامل مع تلك العلوم وأصنافها كأحوال للعمران الحضري، بل ولأن اللحظة التي سجل فيها تأريخه لإنتاج الثقافة العربية الإسلامية كانت لحظة "أفول وانطفاء"[(1)]؛ حيث لم تنتج الثقافة بعد

---

(1)"هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هَرَمِها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفلَّ من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحولها، وإنتقص عمران الأرض بإنتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدَّل الساكن، وكأنى بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة: والله وارث الأرض ومن عليها". أنظر: ابن خلدون: المقدمة، نشرة علي عبدالواحد وافي (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ط2-2006، ج1، ص 326.

تلك اللحظة شيئاً ذا بال، بل دخلت عصر "الشروح والحواشي" الذي لم تعرف فيه إلا محض التكرار والاجترار. ولأن محض "الوصف" لا يقدم معرفة، بل يلزم تجاوزه إلى التفسير و"الفهم"، فإن ذلك يقتضي الاشتغال - ثانياً - بآلية "الحفر العمودى الرأسي" التي يسعى عبرها الوعي إلى الإمساك - عبر الحفر في القلب - بالنظام المعرفي الكامن للثقافة، والذي يكرر نفسه في سائر ما تنتجه هذه الثقافة.

وهنا فإنه إذا كان مجال الثقافة الإسلامية - وحقل توَّزعها الأفقي - قد اتسع لكل ما جرى إنتاجه في محيطها من العلوم التي اختصتها بها الملة الإسلامية؛ وهي - على قول ابن خلدون - "العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول... ثم يستتبعها علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن"[(1)]، وذلك بالإضافة إلى ما تم تداوله داخلها من "العلوم العقلية" التي"هي صنف طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره"، والتي كانت موضوعاً لعملية "مثاقفة" واسعة استوعب فيها النظَّار من أهل الإسلام ما انتهى إليهم من تراث "الإنسانية" في هذه العلوم "وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها"، فإنه يمكن الاستنتاج أن التماساً لنظام تلك الثقافة العميق لابد أن يموضع نفسه داخل العلوم التي اختصتها بها الملة التي تنتسب إليها. ورغم ما يبدو من أن "العلوم التي اختصت بها الملة الإسلامية" تقوم على "الخبر" ولم يكن للعقل فيها إلا دور إلحاقي أو استتباعي وليس إبداعي، وذلك في مقابل العلوم العقلية التي هي ما "يهتدي إليه الإنسان بفكره من العلوم الحكمية الفلسفية"، فإن الحد لم يكن فاصلاً بين المنظومتين أبداً؛ بل إن علوماً بعينها قد راحت تحقق اتصالهما

---

(1) المصدر السابق، ج3، ص 931.

وتقاطعهما (وفي القلب منها علمي الكلام وأصول الفقه بالذات)؛ وإلى الحد الذي لا يمكن معه اعتبارها علوماً محض نقلية، بل نقلية - عقلية في آنٍ معاً. ولعل ذلك ما يمكن أن يكون الطابع الذي تتميز به العلوم الفلسفية - الحكمية داخل الإسلام. وبالطبع فإنه يبقى أنه إذا كان ثمة ما يمكن القول بأنها تراتبية معرفية تترتب بحسبها منظومات العلوم داخل ثقافة ما، فإنه يمكن القول بأن المنزلة المعرفية للعلوم النقلية-العقلية التي تمثل قلب المنظومة "الفلسفية الحكمية" في الملة الإسلامية، تضعها في الموقع الأعلى على سلم التراتبية داخل الثقافة الإسلامية.

ثالثاً : المنزلة المعرفية للعلوم داخل الثقافة الإسلامية :

لعله يلزم التأكيد، ابتداءاً - على أن تلك التراتبية لا تعني امتيازاً أو سمواً لعلم أو منظومة على أخرى - على طريقة ما كان يروج له القدماء من إمتياز علمٍ بعينه لشرف موضوعه وسموه- بقدر ما يرتبط بحقيقة أن علماً أو منظومة (تشتمل على جملة علوم) تكون أكثر من غيرها قدرة على تحقيق الصياغة الأكمل والتعبير الأجلى عن النظام العميق لتلك الثقافة.

وغنيٌّ عن البيان أن ما ينطبق على الثقافة على العموم، إنما ينطبق - بالمثل - على منظومة تشتمل على جملة علوم داخلها. وهكذا فإنه إذا كانت منظومة "العلوم التي إختصت بها الملة الإسلامية الثقافة" تشتمل على علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله والكلام والتصوف، مُضافاً إليها علوم اللسان بأركانها الأربعة وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، فإن ثمة من بينها ما ينطوي على النظام العميق للثقافة الإسلامية في أكثر درجاته شمولاً واكتمالاً. ولعله يمكن افتراض أن يكون العلم الذي يتحقق داخله اتصال منظومتي النقل والعقل هو العلم الكاشف عن نظام الثقافة الإسلامية في شموله واكتماله. وأعني من حيث أنه أدنى ما يكون إلى الساحة التي يمكن داخلها متابعة الكيفية التي راحت تشتغل بها الآليتان الحاكمتان لعملية إنتاج المعرفة في ثقافة الإسلام؛ وأعنى آليتي النقل والعقل.

- المركزية المعرفية لعلم الكلام:

من حسن الحظ، أن ثمة من القدماء من راح يعيِّن العلم الذي يقوم مقام القلب في ثقافة الإسلام. فإذ مضى الحجة الكبير "الغزالي" إلى أنه "ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم (الجزئي)، ويُطلب برهان ثبوتها في علم (كلي) آخر"[1]، فإنه كان يعني أن ثمة من العلوم - داخل الثقافة - ما يكون كلياً في مقابل غيره من علوم جزئية، لأنه يكون ساحة البرهنة والتأسيس للأصول والمبادئ التي تأخذها العلوم الجزئية كمسلمات تنبني عليها. يتعلق الأمر، إذن، بالتمييز بين "علوم تأسيس" من جهة، وبين "علوم تسليم" تجد مبادئها المؤسسة في علوم التأسيس، من جهة أخرى. ورغم أن الحجة الكبير قد اعتبر "علم أصول الدين" هو علم التأسيس في ثقافة الإسلام، فإن قراءة للعمل الذي ورد فيه النص المُقتبس منه (وهو كتابه المستصفى) تثبت أن علم أصول الفقه لا يقل تأسيسية بدوره.

وإذا كان الغزالي وغيره من القدماء قد اعتبروا "علم أصول الدين" هو علم التأسيس داخل الثقافة لما يختص بموضوعه (الذي هو قواعد الاعتقاد)، فإن ثمة وجهاً آخر لتأسيسيته- لا يقل أهمية أبداً، بل لعله يفوق في الأهمية تأسيسيته المُستفادة من موضوعه - يتمثل فيما راح يتبلور داخله من القواعد والمبادئ المعرفية الحاكمة لفعل التفكير وإنتاج المعرفة في ثقافة الإسلام بأسرها. يتعلق الأمر، إذن، بمركزية معرفية أتاحت له أن يكون ساحة انبناء وتأسيس لآليات ومبادئ معرفية لعبت دوراً مهيمناً، حتى في

(1) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، نشرة محمد عبدالسلام عبدالشافي (دار الكتب العلمية) بيروت، ط1، 1993، ص 7.

بناء العلوم التي تأسست تاريخياً قبله. وكمثال على ذلك، فإنه إذا كان "علم الحديث" قد تبلور تاريخياً سابقاً على "علم أصول الدين"، فإن آلية الإنتاج المعرفي التي انبنى عليها علم الحديث، وهي الآلية الإسنادية[1] التي حددت طريقة الاشتغال في مجال علم التاريخ[2] أيضاً، سوف تجد ما يؤسسها معرفياً - وبمعنى التحول بها من مجرد ممارسة إلى فعل مؤسس نظرياً - مع اكتمال تبلور نظرية الجوهر الأشعرية. فإذ تقوم نظرية الجوهر على أن الوجود يستفيد قوامه من خارجه، لأن الجوهر لا يقوم بذاته عند الأشاعرة، فإن ذلك قد راح يؤسس لاعتبار القيمة مضافة إلى الفعل من الشرع خارجه (حيث الحسن والقبح مضافان إلى الفعل وليسا باطنين فيه) - حيث الشرع مُنشئ للقيمة، وليس مجرد مُخبرٍ عنها، كما راح يؤسس لاعتبار القيمة مضافة إلى الخبر من الشهادة عليه (بالصدق والكذب) من خارجه. ومن هنا ارتفع الإسناد، الذي يؤسس بالكامل لإنتاج المعرفة في علمي الحديث

(1) "ومن علوم الأحاديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط؛ لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله (صلعم)، فيجتهد في الطريق الذي تُحَصَّلُ ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليل على القبول والترك، وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم في ذلك وتميزهم فيه واحداً واحداً، وكذلك الأسانيد تتفاوت باتصالها وانقطاعها، وبأن يكون الراوي لم يلق الراوي الذي نقل عنه". أنظر: ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج3، ص 937. وهكذا فإنه لا شيئ يقوم عليه بناء علم الحديث إلا محض الإسناد.

(2) "إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وَهَموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المُضْعَفَة لفقوها ووضعوها. واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدّوها إلينا كما سمعوها. ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها. ولا رفضوا تُرَّهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل". أنظر: المصدر السابق، ج1، ص 282.

والتاريخ، من كونه محض ممارسة غير واعية، إلى مقام الآلية الراسخة التي اكتسبت التسويغ النظري والتأسيس المعرفي، مع اكتمال انبناء نظرية الجوهر في علم الكلام. ومن هنا أيضاً أن مدونات الحديث قد راحت تتسع أو تضيق بحسب تساهل أو تشدد المحدثين في قبول صدقية الإسناد أو شهادة الرواة. وإذا كان النحاة قد استفادوا كثيراً من الأدوات المعرفية التي اشتغلوا بها من المتكلمين حتى لقد قيل - حسب ابن جني - "إن علل النحويين، وأعني حذَّاقهم المتقنين، لا ألفافهم المُستضعفين، أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين"[1]، وراحت إحدى مدارسهم تقرر أن لا وجود لزمان مضارع - بل صيغة مضارعة - لأن "الحركات لا تبقى زمانين" قياساً على القاعدة المُستفادة من نظرية الجوهر القاطعة بأن "الأعراض لا تبقى زمانين"، فإن ابن خلدون سوف يشير إلى ما يعتبره "طريقة المتكلمين في علم أصول الفقه"؛ وعلى النحو الذي يؤكد تأسيسية الكلام حتى بالنسبة لعلوم تأسست سابقة عليه تاريخياً. ولعله يمكن الإشارة - ضمن هذا السياق أيضاً - إلى أن علماً كالتاريخ يكاد أن يكون ساحة، ليس فقط لاكتشاف الدور التأسيسي لعلم أصول الدين، بل ولإجلاء الدور الإيديولوجي له[2]. وحتى فيما يخص العلوم الحكمية والفلسفية التي "عكف عليها النظّار من أهل الإسلام، وحذقوا فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها"، فإنه يمكن قراءتها من داخل الأنظمة المعرفية التي تبلورت في علم الكلام؛ وأعني النظامين السني والشيعي اللذين يقدران - لحسن الحظ - على استيعاب ما أنجزه حكماء الإسلام (الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد)، وذلك في مقابل ما يكاد يشيع من

(1) ابن جني: الخصائص، ج 1، تحقيق: محمد علي النجار (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة، 2006، ص 48.

(2) أنظر: علي مبروك: عن الإمامة والسياسة؛ (المركز الثقافي العربي) بيروت. 2015، والكتاب بأسره هو بمثابة تحليل لهذا الدور الإيديولوجي.

تصورٍ لا يرى في عمل هؤلاء إلا محض تنويعات غير أصيلة على تراث اليونان (وأعني في ثنائيته الأفلاطونية الأرسطية). ولعله يمكن القول ترتيباً على ذلك، بأن التصوف قد راح يتغذى على هذه الأنظمة ذاتها، سواء على نحو مباشر (في ما يُقال إنه التصوف السُني)، أو حتى عبر وساطة العلوم الحكمية والفلسفية (في ما يُقال إنه التصوف العرفاني الفلسفي الذي يضرب بجذوره العميقة في قلب التجربة الشيعية).

وبالطبع فإنه يبقى أن علماً يمكن أن يكون له السبق في التبلور التاريخي داخل المنظومة، ولكنه يتنزَّل في مكانة معرفية أدنى من تلك التي يحتلها علمٌ لاحقٌ عليه؛ وأعني من حيث أن هذا العلم اللاحق ينطوي على جملة المبادئ والآليات والأنظمة التي تؤسس معرفياً لذلك العلم التي يأتي سابقاً عليه من الناحية التاريخية. وحتى مع صرف النظر عن تلك التراتبية، فإنه يبقى أنه إذا كان هذا العلم المؤسس هو ساحة انبناء - واكتشاف - نظام الخطاب المهيمن داخل الثقافة، فإن سائر العلوم الأخرى سوف تكون ساحة لإختبار كيفية وأشكال حضور هذا النظام. ولعل القول بهيمنة الخطاب، وضرورة إختبار كيفية وأشكال تحقق هذه الهيمنة في سائر العلوم، تتجلى زاعقة في ما صار إليه بعض المتكلمين - من الأشاعرة بالذات - من اختتام نصوصهم بذكر ما لهم من المصنفات في الأدب وعلوم اللغة وتفسير القرآن وعلم السنة والحديث والفقه والتاريخ والتصوف وغيرها من العلوم التي ليس لأهل البدعة - على قول الأسفرائيني - من هو رأس في شيئ منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة... حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والقدرية تصنيف معروف يُرجع إليه في شيء من الشريعة، ولا كان لهم إمام يُقتدى به في فروع الديانة...وحتى إذا صنف بعض متأخري القدرية في تفسير القرآن على

موافقة بدعتهم، فإن ذلك لا يتداوله من أهل التفسير إلا مخذول"[1]. وإذن فإنها الهيمنة التي لا تقبل المنازعة للخطاب الذي تبلور داخل علم الكلام؛ والذي راح ينتج نفسه، على أنحاء شتى، في علوم الثقافة.

- التباين في تقدير مكانة علم الكلام بين القدماء والمحدثين:

وإذا كان متفلسفاً كبيراً في وزن ابن خلدون قد مضى - بالرغم من ذلك كله - إلى إن "هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ المُلحدة والمبتدعة قد انقرضوا"[2]، فإن ما قاله يرتبط - فيما يظهر جلياً - بوقوفه عند ما يمكن اعتباره "الدور الإيديولوجي والسجالي" للعلم الذي تمثل له في مجرد الرد على من أسماهم بالمبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السنة والسلف. ولو أنه قد تجاوز ذلك إلى "الدور المعرفي" له، لما كان قد أطلق الحكم، أبداً، بنفاد فاعليته وانتفاء ضرورته. بل إنه لو تأمل عميقاً في ما يؤسس لعمله التاريخي، هو نفسه، لما كان قد أطلق هذا الحكم أيضاً.

ولعل هذا الدور الأخير بالذات هو ما يقف وراء ما مضت إليه أولى حلقات الدرس الفلسفي الإسلامي الحديث؛ وأعني بها الحلقة التي تكونت - في مصر - حول الرائد الكبير الشيخ "مصطفى عبد الرازق"، من اعتبار علم الكلام - مع

---

(1) الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة عزت الحسيني (مطبعة الأنوار) القاهرة، الطبعة الأولى، 1940، ص 118.

(2) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره)، ج3، ص 977.

أصول الفقه - هو "إبداع العقلية الإسلامية في الفلسفة"[1]؛ وبما يؤكد على المنزلة المعرفية والتأسيسية الرفيعة للعلم، وذلك ابتداءاً من أن الفلسفة هي حقل انبناء كل ما يؤسس للحركة العلمية والمعرفية داخل حضارة ما. وقد يكون ذلك هو ما حدا بأحد الباحثين المعاصرين إلى التأكيد - على عكس ابن خلدون - على دوام فاعلية هذا العلم، وإلى الحد الذي راح معه يتصور فيه وحده الخلاص من المأزق العربي الراهن. وهكذا راح الباحث الكبير - الذي هو هاشم صالح - يبلور إدراكه سارداً: "طيلة سنوات عديدة كنت أتصور أن الحل يكمن في الإبستمولوجيا (الغربية بالطبع). وككل باحث عربي غادر بلاده إلى أوروبا وجامعاتها كنت مسحوراً قبل كل شيء بالحداثة والعلم والتكنولوجيا، وكنت مسحوراً بتلك النظرية التي أتاحت نشأة هذه الأشياء في أوروبا، وأتاحت لأوروبا أن تتفوق على جميع الأمم الأخرى منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. ففلسفة العلوم أو المعرفة هي التي تدرس شروط إمكانية وجود المعرفة الصحيحة وتمييزها عن المعرفة الخاطئة، وهي التي تبلور معايير التقدم وطرائق الاكتشاف والبحث العلمي. ولكن بعد فترة طويلة من التخبط والتيه رحت أكتشف - ويا لدهشتي الكبرى - أن الحل يكمن أولاً في الثيولوجيا لا في الإبستمولوجيا. إنه يكمن في علم الكلام، في علم الله، في علم اللاهوت قبل أن يكمن في علم الطبيعة أو الفيزياء أو الرياضيات. وفهمت عندئذ أن تحرير السماء سوف يسبق حتماً تغيير الأرض. وعرفت أن لا جدوى من تحرير الأرض قبل تحرير السماء؛ هذه السماء الضاغطة كالسقف فوق رؤوسنا، هذه السماء التي تراكمت فيها الغيوم السوداء وادلهمت على مر القرون

---

(1) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1 (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط 9، دون تاريخ، ص 46.

السكولاستيكية"[1]. وهكذا يؤكد الرجل على أن فاعلية العلم تتجاوز مجرد دوره السجالي في مواجهة "الملحدة والمبتدعة"، إلى دوره - الذي لا يمكن إلا أن يكون معرفياً - في تشكيل بنية ذهنية لا تزال تحكم رؤية المسلم للعالم حتى الآن.

- من الكلام إلى أنظمة الخطاب - العقل - الواقع:

لعل ما صار إليه صاحب الرأي الأخير يرتبط بحقيقة أن نظام هذا الخطاب ينعكس كاملاً في نظام العقل الذي تحققت له السيادة العليا في الإسلام؛ والذي لم تزل فاعليته مستمرة حتى الآن. فالعقل هو حدثٌ داخل الخطاب الذي هو بدوره حدثٌ في الثقافة. إن ذلك يعني أن علم الكلام هو النقطة التي تنعكس على سطحها - بجلاء وصفاء - هويات كلٍّ من العقل والخطاب والثقافة ثم الواقع؛ الذي لم يقدر تعدد وتباين أشكال الوجود الإيديولوجية المادية المتبدلة على سطحه على إخفاء انعكاسه عن تلك الهويات جميعاً. ومن هنا جوهرية الدرس النقدي لتلك الأنظمة الثاوية، على النحو الذي يمكن معه إعادة بنائها بما يسمح بإعادة توجيه الواقع؛ الذي هو - على قول جادامر - ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكن هو اتحاد القوة والمعنى. وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى ويسيطر عليه، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه، بل إنها (أي هذه الثقافة) تصبح أصلاً لإعادة إنتاج العالم هو نفسه.

---

(1) هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية التحديات، مجلة الوحدة (المجلس القومي للثقافة العربية) الرباط، عدد 101، 102، فبراير- مارس 1993، ص24.

وغنيٌّ عن البيان أن دراسة ثقافة الإسلام وتراثه، لن تكون، ضمن هذا السياق، من قبيل "التماهي" الذي لا يفعل معه المرء إلا أن يقبل ويكرر، أو من قبيل "الإنكار" الذي يكتفي فيه الوعي بأن يدين ويتطهر، بل فهماً وإعادة توجيه للواقع وشرطاً لتغيير وعي الذات فيه؛ على النحو الذي يتيح لها الإسهام الفاعل في فهم العصر وبنائه.

وعلى نحو إجرائي، فإنه يمكن التمييز بين مستويات ثلاثة لدراسة علم أصول الدين مثلاً؛ وذلك مع ملاحظة تكاملها جميعاً فيما بينها. فإذا كان ممكناً درسه كعلم (لتاريخ) الفرق، ثم كعلم (لبناء) العقائد، فإنه يمكن درسه (كنظام للعقل)؛ وأعني على مستوى المفاهيم المؤسسة كالعقل والنقل والوحي والأصل والنص والجوهر والفعل والقيمة والإجماع وغيرها. وعلى وجه الإجمال، فإن هذه المستويات الثلاث للدرس تبدو قابلة تماماً للإنتظام ضمن ثنائية الإيديولوجي والمعرفي التي يكاد العلم أن يكون الساحة الأصيلة لإنبنائهما معاً. وبالطبع فإنه يمكن إيراد المزيد من التفصيل ضمن كل واحد من هذه المستويات الثلاثة.

رابعاً: من الحِكمي - الفلسفي إلى النقلي:

إذا كانت منظومة العلوم الفلسفية - الحكمية (وفي القلب منها علمي الكلام وأصول الفقه) تمثل ساحة انبناء العقل الذي تحققت له السيادة في الإسلام، فإن منظومة العلوم النقلية (وفي القلب منها التفسير والحديث والفقه) تمثل الساحة الرئيسة لاشتغال هذا العقل؛ وذلك في سعيه لإنتاج معنى نصوص الإسلام الكبرى (القرآن والحديث). وهكذا فإن المنظومة الأولى تنطوي على ما يمكن اعتباره تاريخاً لانبناء العقل (الذي ساد في الإسلام)، فيما تعرض المنظومة الثانية لتاريخ تكوين المعنى (الذي تحققت له السيادة بدوره). وكساحة لتاريخ المعنى، فإن موسوعات التفسير والحديث والفقه الكبرى، قد استحالت إلى ما يمكن اعتباره مصادراً لتاريخ أفكار وآراء أجيال المسلمين الأولى (من الصحابة والتابعين وتابعيهم) الذين تشكلت منهم النواة الصلبة لمن جرى التواضع على أنهم "السلف الصالح". ورغم ما يفيض به هذا التاريخ من أشكال الصراع والإزاحة والهيمنة؛ وعلى النحو الذي يتبدى في ضروب التباين والتعارض والتضاد بين تلك الأفكار، فإنه قد جرى الترويج لتصور أن هؤلاء السلف قد أجمعوا على ضربٍ واحد من المعنى الذي لم يختلفوا عليه أبداً. ويرتبط ذلك بما يُقال من إن صفوة السلف المُختارة قد عاصرت - إن على نحو مباشر أو غير مباشر - تجربة الاتصال الفريدة والمعجزة بين الأرض والسماء، فصفت نفوسهم وعقولهم لقبول الحق من غير تشوُّش واختباط. والحق أن موسوعات التفسير والحديث والفقه تفيض بأشكال شتى من اختلاف الصحابة وتعارضهم، وهم بصدد إنتاج معنى القرآن. وإذ الأمر هكذا بين الصحابة، وهم الذين حضروا لحظة الاتصال المباشر مع السماء، فإنه لابد من توقع حضوراً أوسع وأعمق للاختلاف بين ورثتهم من التابعين وتابعيهم. ولكن "نمذجة" تلك اللحظة التي

يسكنها السلف (والتي كانت مطلوبة بقوة لضرورات السياسة) قد اقتضت وجوب نفي الاختلاف ورفعه عنها على نحو كامل. وإذ تنطق وقائع التاريخ بما يتكشَّف عن لحظة حية تنطوي، ككل حياة، عن ما يعاكس "نمذجتها"، فإنه كان لابد من الدعوة إلى "اجتناب أهل التواريخ (الذين) ذكروا عن السلف أخباراً صحيحة يسيرة ليتوسلوا بذلك إلى رواية الأباطيل، فيقذفوا في قلوب الناس ما لا يرضاه الله تعالى"[1]. وبمثل ما كان مطلوباً إسكات ما يرويه التاريخ عن خلافات السلف فيما يخص الاجتماع والسياسة، فإنه كان يلزم، بالمثل، إسكات اختلافهم حول معنى نصوص الإسلام الكبرى.

وهنا يلزم التنويه بما يقوم من التلازم الجوهري بين إسكات صوت "التاريخ"، وإسكات صوت "المعنى". فقد ارتبط إسكات صوت التاريخ، بالسعي إلى إخراج السلف من ساحته لما تفيض به من الدنس والدماء والفتن، وجعلهم (والصحابة منهم بالذات) موضوعاً لخطاب إلهي - نبوي. فإن "عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم، وإخباره عن طهارتهم، واختياره لهم في نص القرآن.... ووصف رسول الله الصحابة مثل ذلك، وأطنب في تعظيمهم، وأحسن الثناء عليهم.... والأخبار في هذا المعنى تتسع، وكلها مطابقة لما ورد في نص القرآن، وجميع ذلك يقتضي طهارة الصحابة، والقطع على عدالتهم ونزاهتهم، فلا يحتاج أحدٌ منهم - مع تعديل الله لهم، المطلع على بواطنهم - إلى تعديل أحدٍ من الخلق له"[2]؛ ويعني أن كونهم موضوعاً لخطاب "قدساني" من الله والنبي، ينأى بهم عن أن يكونوا موضوعاً

---

(1) أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب (المطبعة السلفية) القاهرة، 1371هـ، ص 244.

(2) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية (دائرة المعارف العثمانية) حيدر آباد، الهند 1357هـ، ص 46- 48.

لخطابٍ "تاريخاني"[1] من الخلق. وهكذا فإن التعويل على النص (قرآناً وحديثاً)، والسكوت عن وقائع التاريخ كان هو حجر الأساس في بناء سلطة الصحابة الذين ينبني حولهم مفهوم السلف. وإذ تكون النصوص المقدسة (قرآناً وحديثاً) هي الأصل في تمييز واختصاص من قيل أنهم "السلف" على العموم، فإنه كان لابد من اختصاصهم، بالمثل، بالمعنى الذي أراده الله والنبي لنصيهما. ومن هنا ما يمكن القول إنها سيرورة التحول بالمعنى من كونه "تكويناً" يقوم على إنتاجه الفاعلين - بالمعنى السياسي والاجتماعي - في سياق تاريخي بعينه، إلى المعنى بوصفه "مُعطى" جاهزٍ مطلق. إن المماثلة، هنا، تتبدى في أن التحول في مجال "التاريخ" من "العيني" إلى "المفارق"، ينعكس في مجال المعنى تحولاً من الإقرار بأنه "تكوينٌ" ينتجه البشر في سياق عملية تفاعلية مع المقروء (وبما يعنيه ذلك من التأكيد على حضورهم الفاعل في تلك العملية وغيرها)، إلى تكريس الاعتقاد بأنه "معطى" مكتمل جاهز يفرض نفسه عليهم (وبما يعنيه ذلك من التأكيد على محض خضوعهم وتلقيهم). وهنا فإن السعي إلى إخضاع البشر قد راح يخفي نفسه وراء القول بأن إحضارهم إلى ساحة إنتاج المعنى (في القرآن مثلاً) لتأكيد فاعليتهم على العموم، إنما يمثل تهديداً لحقيقة مصدره الإلهي. والحق إنها سلطة السياسة، وهي تضع فاعلية البشر في تعارضٍ مع الاعتقاد في "المصدر الإلهي للقرآن"، لكي تتحصن بمنأى عن المساءلة والحساب. وإذا كان التحوُّل بالمعنى

---

(1) وقد ارتبط ذلك التعالي بهم إلى ما فوق التاريخ بما بدا من أن جعلهم موضوعاً لخطاب "تاريخاني" قد يؤدي إلى نقض أصلي الدين (القرآن والسنة). فقد أورد الخطيب البغدادي ما نصه: "إذا رأيت الرجل ينتقص (ينتقد) أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق، والقرآن حق. وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة". ومن هنا وجوب أن يكونوا فوق خطاب النقد أو الجرح التاريخي. أنظر: المصدر السابق، ص 49.

إلى مُعطى جاهزٍ مطلق، الذي يؤسس لهذه السلطوية السياسية، يرتبط - بحسب ما بدا - ببناء سلطة السلف، فإن ذلك يعني أن السلف لم يكونوا هم الذين اختاروا لأنفسهم أن يكونوا "سلطة" قابضة على الرأسمال الرمزي للجماعة، بل إنه قد جرى وضعهم على هذا النحو، من أجل التخفي السياسي وراءهم.

والغريب حقاً أن هناك من الشواهد الكثيرة ما يدل على أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أُريدَ لهم أن يكونوا قابضين على نوعٍ من المعنى المكتمل الثابت والمُتفق عليه للقرآن، لا تشي أبداً باعتقادهم في هذا النوع من المعنى المُعطى للقرآن. ولعل مثالاً لتلك الشواهد يتأتى مما تحتشد به - وبغزارة مُلفتة - موسوعات التفسير والفقه الكبرى مما يمكن اعتباره تأريخاً واسعاً لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين تتشكّل منهم النواة الصلبة لجيل السلف. ولعل نظرة على تلك الأفكار والآراء تتبدى عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السلف؛ سواء تعلق الأمر بفهم آية أو استنباط حكم أو غيره. وبالطبع فإن أصل ما بينهم من تباين وتعارض لا ينحصر فحسب في الفروق الشخصية والعقلية، أو الميول والإنتماءات الإجتماعية والسياسية، بل يتجاوز إلى طبيعة الأداء اللغوي للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للإضمار والإجمال والإطلاق والإيماء والتضمين والتخصيص والتعميم؛ بل وأحياناً للسكوت وعدم التصريح(1)، وذلك على النحو الذي اقتضى اجتهاداً بشرياً في إنتاج المعنى، كان لابد أن يتباينون فيه بحسب ميولهم وانتماءاتهم. ولعل وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعنى باجتهاد، ولا

---

(1) ولعل مثالاً على ذلك يأتي مما لاحظه أبو بكر بن العربي من أن "عامة مسائل الفروض (المواريث) إنما هي مبنية على القياس، إذ النصوص لم تُستوفَ فيها، ولا أحاطت بنوازلها". أنظر: أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، ج1، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (دار الكتب العلمية) بيروت، ط3، 2003، ص 430.

يتلقونه جاهزاً كاعتقاد، يتجلى فيما كانوا يختتمون به أقوالهم - أو كتاباتهم - من تعبير "والله أعلم"؛ الذي يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد في إمتلاكها لكامل العلم، بل إنها تفتح الباب - بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها - أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلى - أو حتى على أنقاض - إنجازها. وتأتي المفارقة، هنا، من السعي إلى تثبيت الاعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معنى القرآن، ضمن شروط وعيهم وواقعهم، قد تلقوا المعنى على سبيل الهبة المخصوصة لهم، وأن أحداً بعدهم ليس له إلا أن يقف عند حدود هذا الذي تحصَّلوا عليه في لحظة فريدة، لا سبيل لتكرارها أبداً.

وكمثال على أن المعنى كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة، فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده أبو بكر الجصاص في "أحكام القرآن" من اختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عديد من المسائل المتعلقة بأحكام المواريث. ولم يكن ذلك، فحسب، فيما لم تستوفه النصوص، حسب إشارة أبو بكر بن العربي، بل وحتى فيما نطقت به النصوص تصريحاً. وهكذا فإنه ليس للمرء أن يدهش حين يفاجئه الاختلاف حول آيات الأحكام التي يشيع القول إنها من قبيل ما هو قطعي الدلالة الذي لا يثور حوله أدنى اختلاف؛ حيث أورد الجصاص أن "السلف قد اختلفوا في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة (يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه، أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها)، فقال علي (بن أبي طالب) وعمر (بن الخطاب) وعبدالله بن مسعود وعثمان (بن عفان) وزيد (بن ثابت): للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب، وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب. وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما، وللأم الثلث كاملاً (من الميراث كله)، وما بقى فللأب. وقال (أي ابن عباس): لا أجد في كتاب الله ثلث

ما بقى". ورغم أن هذا الذي مضى إليه ابن عباس (الذي تنسب إليه الروايات أنه "حبر الأمة، وترجمان القرآن ودليل التأويل") في ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملاً هو - على قول الجصاص وابن كثير وغيرهما - ما "يدل عليه ظاهر القرآن، لأن الله تعالى يقول: [فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث]"[(1)]، فإنه يبدو غريباً انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين على غير ما يقول به ظاهر القرآن. والطريف أنه حين أرسل "ابن عباس" - بحسب ما أورد ابن أبي شبة في "سننه" - إلى "زيد بن ثابت" مستفسراً: "أين تجد ثلث ما بقى في كتاب الله؟"، فإن زيد قد أجابه: "إنما أنت رجل تقول برأيك، وأنا رجل أقول برأيي"[(2)]. وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي انحاز إليه زيد ومعه - على قول ابن كثير[(3)] - معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والأئمة الأربعة وجمهور العلماء، والذي يقول بما لم يجد له "ابن عباس" أثراً في كتاب الله، فإنه لن يجد إلا ما تورده المصادر[(4)] من أنه "التقليد الاجتماعي الأبوي" الذي يرفض أبداً أن يكون للأنثى نصيباً من الميراث يربو على نصيب الرجل، حتى ولو كان ذلك هو قول القرآن الواضح.

وإذ يبدو، هكذا، أن ساحات الإقصاء تتعدد من العقل إلى المعنى والتاريخ والسياسة، لتتضافر جميعاً في تحقيق الإقصائية الشاملة التي تقف وراء

---

(1) أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن، ج3، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (دار إحياء التراث الإسلامي)، بيروت، 1992ص 13.

(2) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج4 (الدار التونسية للنشر) تونس 1984، ص 260.

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج1 (مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه) القاهرة، دون تاريخ، ص 458.

(4) "وحجة الجمهور أن قاعدة الميراث أنه متى اجتمع الرجل والمرأة من جنسٍ واحد كان للذكر مثل حظ الأنثيين". أنظر: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب ج9 (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع) بيروت، ط1، 1981، ص 221.

التسلطية العربية، فإن حضور سلطة السلف، في هذه الساحات جميعاً، يبدو بالغ المركزية والرسوخ. وإذا كان تجاوز التسلطية مشروطاً بتفكيك ما يؤسس لها من الإقصائية الكامنة في الساحات المُشار إليها كافة، فإن ذلك يعني ضرورة أن ينفتح الدرس الفلسفي الإسلامي الراهن، على ما يتجاوز دائرة انشغاله بالعلوم الفلسفية التقليدية. فإنه إذا كانت تلك العلوم الفلسفية التقليدية (وفي القلب منها علمي الكلام وأصول الفقه) تمثل الساحة التي يمكن فوقها استعادة العقل في تاريخه، واكتشاف ما كان عليه قبل أن يبلغ طور التكلُّس والجمود، فإنه يلزم ليتسنى تفكيكه

وإذن، فإنه الصراع حول البشر استحضاراً لفاعليتهم أو تغييباً لها، وهو يعكس نفسه على ساحتي التاريخ والمعنى. وإذ يبدو التلازم مُلفتاً بين إقصاء البشر وطردهم من مجال التاريخ والسياسة وبين إقصائهم من مجال المعنى، فإنه يترتب على ذلك أن سعياً إلى استعادتهم في مجال التاريخ والسياسة لابد أن يكون مصحوباً باستعادتهم إلى مجال المعنى.

وإذا كانت العلاقة بين السياسة والمعنى تتأتى من أن احتكار المعنى هو أحد أقنعة احتكار السلطة - وبما يترتب على ذلك من أن السعي إلى تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي للجماعة الذي يتمثل في المعنى الخاص بكتابها الأقدس، إنما ينطوي على القصد إلى تحصين سلطة سياسية بعينها تتخفى وراء السلطة المعنوية (من المعنى) التي جرى بناءها لهذا السلف - فإن هذا الاحتكار قد راح يؤسس نفسه على أن مفاهيماً جرى صوغها - بحسب نظرية المعنى المُعطى - (من قبيل طريقة السلف والإجماع الفقهي والنص القطعي والحكم الشرعي والدليل والخبر وغيرها) قد لعبت، ولا تزال للآن، دوراً فاعلاً في المجال السياسي.

خامساً: النتائج والاستتباعات:

بمثل ما إن الموضوع يعيِّن منهجه ويحدده، فإن الرؤية تحدد، بدورها، طرق أدائها وكيفيات تفعيلها. وإذا كان مبدأ "الوحدة المعرفية" لعلوم الثقافة الإسلامية هو جوهر الرؤية التي قد تكون هي الأقدر على التشخيص الدقيق للداء والدواء معاً؛ فإنه يستتبع ذلك ضرورة إعادة بناء العلوم الإسلامية في ضوء هذا المبدأ. ولكن... ولكي لا تكون عملية إعادة بناء العلوم مجرد انعكاس لتوجهات الباحث واختياراته، أو حتى تحيزاته، فإن من اللازم أن تنبني على أساس يتوخى القدر الأكبر - أو حتى الممكن - من الموضوعية. ولعله يمكن التماس هذا الأساس الموضوعي في مفهوم "السياق"؛ وأعني من حيث أنه لا يختص بالعلم المدروس فقط، بل إن ذات الدارس، بدوره، تنبني في سياقٍ ينتظمها داخله ويحددها؛ الأمر الذي يعني مجاوزة المفهوم لحدود الذاتية المُسطحة الفارغة. وفيما يخص سياق العلم - أي علم -، فإنه يمكن التمييز فيه بين "عنصر داخلي" يختص بمتابعة المسار الداخلي لحركة الأفكار والمفاهيم داخل علم بعينه؛ وبالطبع مع متابعة الكيفية التي تحضر بها تلك الأفكار والمفاهيم ذاتها داخل منظومة علوم أخرى، أو ضمن الثقافة بأسرها، و"عنصر خارجي" يختص بالسعي إلى اكتشاف وجوه الارتباط والعلائق الخفية بين المسار الباطني للأفكار والمفاهيم وبين حركة الوقائع في الخارج. ولعل وعياً بسياق علم الكلام مثلاً - في جانبيه الداخلي والخارجي - هو المدخل لاكتناه الأساس الذي قام عليه البناء الكلاسيكي للعلم متجاوباً مع معطيات لحظته؛ وهذا الأخير هو نقطة البدء اللازمة لإعادة بنائه على نحو يتجاوب فيه مع معطيات لحظة مُستجدة. ولعله يمكن القول أنه إذا كان التحليل السياقي للعلم يكشف عن تخفي الاصطراع حول "الإنسان" وراء الاصطراع

الظاهر حول "الله"، فإن ذلك يفتح الباب واسعاً أمام إعادة بنائه على نحو يتجاوب مع معطيات اللحظة الراهنة.

وإذن فالأمر لا يتعلق بإسكات القدماء والقطع معهم، بقدر ما يتعلق بالحوار معهم على النحو الذي يحررنا ويحررهم.

2- عن القرآن وفعل القراءة وإنتاج الدلالة

لعل قيمة ما يبدو من دخول الإنسان في التركيب البنائي (structural) واللغوي للقرآن، تتمثل - وبالأساس - في ما يتيحه ذلك من ذات الدخول للإنسان في فعل القراءة وإنتاج الدلالة؛ على النحو الذي يفتح الباب أمام زحزحة كل ما تجري نسبته إلى القرآن - في السياق الراهن - من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي التي يتم اعتبارها - بسبب هذه النسبة بالذات - ذات دلالة نهائية ومطلقة.

فإنه إذا كانت الارتباكات الحاصلة في المشهد العربي المسيطر، في ما يُقال أنها دول الربيع العربي، ترتبط بتصاعد وتيرة استدعاء الدين ليلعب الدور الأكثر حسماً في المجال العام، فإن التأكيد على اتساع لغة القرآن لضربٍ من الحضور الإنساني الفاعل يصبح أمراً غايةً في الجوهرية بسبب ما يتيحه هذا التأكيد من الكشف عن وجوب دخول الإنسان، بالتالي، في إنتاج الدلالة والمعنى. وبالطبع فإن ذلك لابد أن يترتب على ذلك وجوب دخول "الإنسان" في بناء ما تجري نسبته إلى القرآن من القواعد والأحكام التي يسعى دعاة الإسلام السياسي للسيطرة بها على المجال العام؛ وأعني من حيث يجري تثبيت الواحدة من تلك القواعد بما هي محض تعبير عن دلالة نهائية ومطلقة للقرآن.

ومن هنا فإنه إذا كانت الآلية التي يشتغل بها، صراحة، خطاب تديين السياسة - الذي يتعالى مده في عالم ما بعد الثورات العربية -

تتمثل فيما يقوم به المشتغلون، في حقل هذا الخطاب، من استدعاء ما ينسبونه إلي الدين من القواعد والمحددات، لتقييد مجال الممارسة السياسية فيها، فإن ما يبدو من الفاعلية شبه المطلقة لهذه القواعد والمحددات بسبب رسوخها في المخزون الحي الغائر في الذاكرة الجمعية للجمهور الذي يتعامل معها - تبعاً لذلك - بما هي من المسلمات غير القابلة للسؤال، لا يلغي ما يعرفه المشتغلون في مجال الدرس الإسلامي (علي النحو الاستقصائي العلمي ، وليس الإنشائي الوعظي) من أن الكثير من هذه القواعد المنسوبة إلي الدين (وخصوصا في مجالي الممارسة السياسية والاجتماعية بالذات) هي محض تحديدات فرضتها مقتضيات الضبط السياسي والاجتماعي، ثم راح يجري إخفاءها وراء قداسة الدين لإكسابها الديمومة والرسوخ. ومن حسن الحظ، أن ثمة من الفقهاء الكبار من أدخل تلك القواعد الخاصة بالمعاملات السياسية والاجتماعية في باب المصالح التي يقوم أصلها في العقل[1].

ولعل ذلك يستلزم طريقة في التعامل مع مثل هذه القواعد، علي النحو الذي يفتح الباب أمام تحرير مجال الممارسة، على العموم، من سطوتها. وللمفارقة، فإن ذلك لن يكون ممكناً إلا عبر تحرير الدين من قبضتها أولاً؛ وذلك من حيث يجري توظيفه كقناع لإضفاء القداسة على ما ليس منه في الحقيقة. ولعله ليس من سبيل إلي ذلك كله إلا عبر السعي إلي نزع القشور والرقائق الدينية - والقرآنية

---

(1) وأعني نجم الدين الطوفي في كتابه: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية) القاهرة، ط 1. والكتاب بأسره عبارة عن محاولة للبحث عن أساس عقلي لفقهٍ يتسع لحركة الواقع في المراكز الحضارية الكبرى التي عاش فيها الرجل؛ وهي العراق والشام ومصر.

بالـذات - التي تحـيط بـالنواة الصـلبة للقاعـدة موضـوع التحليـل، علـى نحـو تنكشـف معـه طبيعتهـا المتخفيـة، مـع مـا يصـاحب ذلـك مـن بيـان المراوغـات التي أمكـن عبرهـا مراكمـة تلـك الرقـائق الدينيـة والقرآنيـة التي اسـتحالت إلى أقنعـة كثيفـة تتـوارى خلفهـا الطبيعـة السياسـية أو الاجتماعيـة للقاعـدة. ولأن نقطـة البـدء في مسـار مراكمـة تلـك الرقـائق الدينيـة حـول هـذه القواعـد ذات الطبيعـة السياسـية والاجتماعيـة، تتبـدى في سـعي المشـتغل تحـت مظلـة خطـاب الإطلاقيـة المهيمن إلي التأسـيس النصي لتلـك القواعـد مـن القـرآن، فإنـه يلـزم التنويـه بـأن هـذا الفعـل التأسيسي ينطـوي على ضـروب مـن التوجيـه (عبر الإضمار والإظهـار والإنطـاق والإسـكات للقـرآن) على النحـو الـذي ينتهي إلى تثبيـت القاعـدة المُـراد ترسـيخها بوصـفها دينـاً يكـون مطلوبـاً مـن النـاس أن يتعبـدوا بـه الله؛ وبمـا يعنيـه ذلـك مـن أن هـذا التثبيـت لا يكـون فعـلاً للقرآن، بل للقراءة.

وكمثـال لما يجـري تداولـه مـن هـذه القواعـد في السـياق السياسـي الـراهن، فإنـه يمكـن الإشـارة إلى القاعـدة المسـتقرة الخاصـة بعـدم جـواز ولايـة النسـاء وغير المسلمين التي يكشـف التحليـل عـن مراوغـات توجيـه القـرآن باتجـاه تثبيتهـا، كقاعـدة تعمـل علي نحـو مطلـق؛ وبصـرف النظـر عـن تحديـدات السـياق وشـروطه. وهكـذا فإنـه، وعلي الـرغم مـن أن الإنسـانية قـد انتقلـت مـن سـياق كـان فيـه الجـنس أو الـدين هـو الأصـل المحـدد لهويـة الفـرد والجماعـة (وبمـا يترتـب علي هـذا التحديـد مـن إخـلاء المركـز لصـاحب الجـنس أو الـدين/السـيد، وإقصـاء مـا دونهمـا إلي الهـامش)، إلى سـياق التحديـد السياسـي لتلـك الهويـة (بمـا يفرضـه هـذا

التحديد من الحقوق والواجبات المتساوية)، فإن فاعلية تلك القاعدة تظل مستعصية على التحدي حتى الآن.[1]

ولسوء الحظ، فإنه يجري تشغيل مثل هذه القواعد علي نحو مطلق، وبصرف النظر عن شروط السياق وتحديداته؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذا الاشتغال يتحقق عبر ضروب من ضغوط الإكراه والإسكات التي مورست علي القرآن بنعومة، ولكن بلا هوادة. وعلى الرغم من أن هذه الضغوط ذات أصل سياسي واجتماعي بالأساس، فإنها قد راحت تحقق نفسها في شكل مبادئ وقواعد للفهم والترجيح التي قيل باستحالة أي مقاربة للقرآن إلا من خلالها، وفقط. فإن المضمون الاجتماعي والسياسي يسعى، على الدوام، إلى إخفاء تحيزاته الذاتية الغليظة وراء رهافة المعرفي وما يخايل به من الصلابة والموضوعية. وهكذا فإنه إذا كان القصد هو تثبيت واقع سياسي واجتماعي بعينه، فإن هذا القصد لا يحقق نفسه مباشرة، بل إنه يتخفى وراء مقاربة معرفية للقرآن تقوم على إهدار السياق بما هو السبيل الوحيد لإطلاق الدلالة وتثبيتها على نحو نهائي. وضمن هذه المقاربة المعرفية، فإن هذا الإهدار للسياق سوف يؤسس نفسه على قواعد ومفاهيم من قبيل الإجماع والناسخ والمنسوخ والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا اجتهاد مع النص وغيرها.

وبالرغم من عدم إمكان المجادلة في أن هذه القواعد والمفاهيم، المشار إليها وغيرها، إنما ترتبط بالأفق العقلي والمعرفي والسياسي

---

(1) ومن هنا ما جري في مصر من استدعاء تلك القاعدة والتلويح المباشر بها، من جانب القوي السياسية السلفية، في مواجهة ما تردد- في أعقاب ثورتها- من الاتجاه إلى تعيين "امرأة" أو "قبطي" في ما يُنظَر إليه على أنه أحد مناصب الولاية الكبرى عند المسلمين.

والاجتماعي الذي تبلور فيه وعي مبدعيها، فإنها قد استحالت إلى ما يشبه الأقانيم المقدسة التي يستحيل إلا التسليم بها، وممارسة الفهم من خلالها وحدها، وعدم التعرض لها بالمساءلة والمحاورة. وبالطبع فإن ترسيخ هذه القواعد على هذا النحو الذي ترتقي فيه إلى مقام المقدسات إنما يأتي من اشتغالها تحت مظلة مفهوم الدلالة المطلقة للقرآن؛ الذي يعتمد، بدوره، على تصور أن لغته تكون مقدسة ومطلقةً بسبب إلهية مصدرها. فإن اللغة الإلهية المطلقة لابد أن تكون حاملةً لدلالةٍ لانهائية مطلقة بالمثل؛ حيث إن منطوقات الله هي انعكاسٌ مطابق لمراداته التي لا يمكن أن تكون عرضة للتبدُّل أو التغيير[1]؛ وبما يعنيه ذلك من المطابقة الكاملة بين الدال (اللغوي) والمدلول (التصوري). إن ذلك يعني أن القواعد التي وضعها العلماء (من أصوليين ومتكلمين وفقهاء) لفهم القرآن وقراءته إنما تعمل تحت مظلة القاعدة الأعم القاضية بإطلاقية دلالته؛ والتي تسند نفسها إلى تصور اللغة على أنها ذات أصلٍ إلهيٍ مطلق بدورها. ولعل ذلك يدفع إلى أن تصور الأصل الإلهي للغة القرآن، وبما يترتب عليه من تثبيت دلالته ونهائيتها، إنما يرتبط بما يؤول إليه ذلك التثبيت من توظيفه في المجالين الاجتماعي والسياسي. وإذن فإنه لولا رسوخ مفهوم الدلالة المطلقة للقرآن الذي يستند - وبالأساس - على الاعتقاد في إلهية لغته، لما كان لتلك القواعد والمفاهيم أن تنتج آثارها الواقعية في المجالين السياسي والاجتماعي.

---

(1) ولعل هذا التطابق بين المنطوق القرآني (اللغوي) وبين ما يُقال أنه مُراد الله (المعنوي) هو ما سيؤسس لما سيدعيه الكثيرون من مطابقة ما ينتج عن قراءتهم للقرآن من المعنى (المفهومي) مع مُراد الله؛ وبما يكشف عنه ذلك من سعي البشر إلى التعالي بما ينتجونه إلى المقام الذي يتميز فيه بالقداسة والحصانة.

ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن هذه القواعد المعرفية قد اكتسبت هذا الوضع الذي تعالى بها إلى خارج حدود المساءلة، في عصور الجمود والعجز عن الإبداع؛ حيث تكشف القرون الأولى من تاريخ الإسلام عن نوع من الحوار المنفتح - الذي تحفظه بطون دواوين التفسير- مع تلك القواعد والمفاهيم. ومن جهة أخرى، فإنه يجب التأكيد، بالمثل، علي أن هذا التوجيه للقرآن إلي إنتاج دلالة أُحادية مطلقة - عبر وساطة تلك القواعد والمفاهيم التي أحالتها عصور الجمود المتأخرة إلى أقانيم مقدسة - إنما يرتبط بتصوره كسلطة يراد توظيفها من أجل تسييد وتثبيت موقف سياسي واجتماعي بعينه. فإنه إذا كان الإطلاق والأحادية يشكلان جوهر السلطة في الإسلام، منذ وقت مبكر نسبياً؛ وذلك من حيث ما تكشف عنه كتب الفقه السياسي من انبناء صورة السلطان بالتمثيل على صورة الله؛ "حيث الحضرة الإلهية لا تُفهم - على قول الغزالي - إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية"[1]، فإن ذات الإطلاق والأحادية كانا لابد أن يحددان عالم الدلالة في القرآن. ويرتبط ذلك بأن حراسة سلطة ذات طابع أحادي وإطلاقي (في المجالين الاجتماعي والسياسي)، سوف تكون أمراً ميسوراً إذا ما تم تقييد الدلالة في القرآن لتصبح أحادية ونهائية، بدورها. إذ يهدد عالم الدلالات المفتوحة المتنوعة أحادية السلطة وإطلاقيتها، بما يحيل إليه من إمكانات تعدد الأفهام وتباين الرؤى.

وعلى النقيض من ذلك ، فإن التعامل مع القرآن باعتباره فضاء مفتوحاً لفيوض من الدلالات المتنوعة (أو حتى المتباينة)، إنما يرتبط

---

(1) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي) بيروت، ط 1، 1985 ص 52.

بتصوره كساحة رحيبة يتواصل فوقها البشر في سعيهم إلى بناء عالم يتسع لهم جميعاً، من دون إزاحة أو إقصاء بسبب الاختلاف في الدين أو الجنس أو العرق. وإذن فإنه الصراع، في الجوهر، بين القرآن كقناع لسلطة (أحادية ومطلقة) تسحق الناس جميعاً (مسلمين وغير مسلمين)، وبينه كفضاءٍ مفتوح يؤكدون في رحابه التنوع والتباين الذي أراده الله لهم.

ولسوء الحظ، فإن كل هذه الإكراهات، السابق بيانها، قد اشتغلت جميعاً - وعلى نحو مثالي وصريح - في سياق توجيه القرآن إلى النطق بقاعدة عدم جواز الولاية السياسية للنساء وغير المسلمين. فإن القرآن لا ينطق بهذه القاعدة، أو غيرها، على نحوٍ مباشر، بل يجري إنطاقه من خلال قصدية إنسانية تهيمن عليه وتجعله موضوعاً لاشتغالها، وتجهد في السعي إلى إخفاء نفسها لكي تظل المخايلة قائمة بأن القرآن لا يُستنطق، بل ينطق. وبالطبع فإن هذا الإخفاء لا يكون مباشراً، بل يتحقق، هو نفسه، من خلال الاحتجاب وراء ما يبدو أنه مفاهيم محايدة، أو حتى موضوعية. وهكذا فإن مفاهيمَ وقواعد تتعلق بالنسخ والإجماع والقراءة والسياق والسنة والآثار واللغة والشرعي والعرفي وغيرها[1] هي أدنى ما تكون إلى مجموعة أدوات تستثمرها مقاصد إنسانية بعينها في إنطاق القرآن بما يؤول إلى ترسيخ هيمنتها.

(1) أنظر في تفصيل هذه القواعد: حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين (دار القاسم) الرياض، ط 1، 1996. ويكاد شيخي السلفية الكبيرين ابن تيمية وابن القيم أن يكونا- حسب الكتاب- السلطة الحاكمة لتقرير مثل هذه القواعد؛ وبما يؤكد على أن ترسيخها كأبوابٍ يؤتى منها القرآن دون غيرها، قد كان من تداعيات عصور المحافظة والجمود.

وهنا فإنه إذا كان قد بدا أن الخطوة الحاسمة في جعل قاعدةٍ ما جزءاً من "الدين" تتمثل في التماس أساسٍ لها من القرآن بالذات، فإنه لابد لفعل الالتماس هذا (وهو فعلٌ معرفي بالأساس) أن يكون موضوعاً لتحليل يكشف عما فيه من "قراءة" تراوغ بأن تجعل من نفسها "قرآناً"، وليس قراءة. ومن هنا وجوب الانشغال بالكشف عن مجمل الآليات التي تهيمن على قراءة القرآن؛ على النحو الذي يؤدي إلى إنتاج دلالة بعينها لخدمة موقفٍ اجتماعي وسياسي معين. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بالقصد إلى تحرير القرآن من المسئولية عن قولٍ بعينه في مسألة محددة، لتوضع (هذه المسئولية) على كاهل آلية القراءة المهيمنة على التعامل معه. فمنذ اللحظة التي يصبح فيها القرآن موضوعاً لفعل القراءة (الإنساني بطبيعته)، فإنه ليس لأحدٍ[1] أن يقطع بأن القرآن "يقول كذا" في مسألة ما، بل يتوَّجب عليه تقرير أن فعله القرائي يوجه القرآن إلى هذا القول بالذات في تلك المسألة بعينها. وحين يدرك المرء أن القرآن قد أصبح من لحظة تنزيله موضوعاً لقراءة، فإنه يلزم التأكيد على أن الكثير مما يُنسَب للقرآن قوله، إنما هو نتاج فعل قراءته بالأحرى. وهنا فإنه إذا كان فعل القراءة هو فعل بشري، بطبيعته (وبما يعنيه ذلك من إن ما ستجري نسبته إليه سوف يكون بشرياً بدوره)، فإن نسبة القول إلى القرآن (ذي المصدر الإلهي) في المقابل، إنما تقصد إلى جعله "قولاً إلهياً"، وعلى النحو الذي تستحيل معه زحزحة الدلالة المُراد تثبيتها به. وهكذا يفعل كل من يقصدون إلى تثبيت موقفٍ ما (اجتماعي أو سياسي بالذات)، حين يجعلون منه موضوعاً لقولٍ "إلهي" أورده القرآن، متجاهلين أن ما يفعلونه هو فعل قراءة، حتى ولو اكتفوا بمجرد الاقتباس من القرآن.

---

(1) وهنا يلزم التنويه بأن الأمر لا يتعلق بذاتٍ فرديةٍ هي التي تمارس فعل القراءة، بقدر ما يتعلق بما يمكن القول أنها الذات المجاوزة للفرد.

ولأن ثمة من قد يربط فعل القراءة بمحض أعمال التفسير والتأويل فحسب، فإنه يلزم التأكيد على أنه يتجاوز مجرد ذلك؛ وإلى حد أن مجرد استدعاء "آية قرآنية" للقطع بها في مسألة ما - ومن دون أن يكون هذا الاستدعاء مصحوباً بأي شروح أو تفسيرات - يبقى هو أيضاً فعل قراءة. وذلك من حيث يعرف من يستدعي "آية" معينةً من القرآن في موقفٍ بعينه، أن هذه الآية، واستناداً إلى نوع المعرفة المستقرة بين الجمهور المتلقي، سوف تنتج الدلالة التي يقصد إلى تثبيتها بالذات[1]. إن ذلك يعني أن إنتاج دلالة أي "منطوق قرآني" لا تنفصل عن نوع المعرفة المتداولة حوله بين الجمهور مسبقاً؛ وهي معرفة إنسانية بطبيعتها، فضلاً عن أنها (أي هذه المعرفة المسبقة) إنما تكون، بدورها، نتاجاً لفعل قراءة. وهكذا فإن المرء يكون ممارساً للقراءة، حتى وهو لا يفعل إلا أن يستدعي الآية بمجردها من القرآن، طالما أن ما أنتجته القراءات السابقة، سوف يلعب الدور الحاسم في إنتاج دلالتها عنده.

وعلى العموم، فإن القرآن، وبمجرد دخوله في دائرة الاستخدام الإنساني على أي نحو من الأنحاء (وأعني كموضوعٍ للتفسير أو الاقتباس)، يصبح موضوعاً لفعل قراءة؛ وبما لابد أن يتبع ذلك من أن كل ما ينتج عن هذا الفعل هو من قبيل النتاج البشري. فهو يدخل، بالقراءة، في بناء وإنتاج تراكيب تنتمي لعالم البشر، ولا يمكن الإدعاء، أبداً، بأن هذه التراكيب ذات أصلٍ إلهي. ولعل الوعي بالطبيعة البشرية لتلك التراكيب، يظهر في حرص علماء المسلمين على إنهاء قولهم في مسائل الدين، بتعبير "والله أعلم": إقراراً

---

(1) وبالطبع فإنه يلزم بيان أن نوع الموقف والسياق الذي يجري فيه استدعاء الآية من جهة، وطريقة أداء من يقوم بهذا الاستدعاء، يلعبان دوراً جوهرياً في إنتاج الدلالة، أو بالأحرى تثبيتها.

منهم بالمسافة الفاصلة بين ما يقدمون من "اجتهادات" محدودة، وبين "علم الله" غير المحدود. إن ذلك يعني أن أحداً لا يمكنه الادعاء بأن ما يقوله، يتطابق مع قول الله أو علمه؛ حتى ولو كان لا يفعل إلا أن يردد "آيات" القرآن؛ وأعني أن قوله سيبقى مجرد تركيبٍ بشري لا يطابق مُراد الله أو علمه أبداً.

ولعل ما يدعم فكرة أن ما يقوله الناس، منسوباً إلى القرآن، هو قول "القراءة" (أي فعل قراءتهم)، وليس قول "القرآن"، هو ما يكاد يبين للكافة من أنه ليس للقرآن قولاً واحداً في المسألة الواحدة، بل إن له في المسألة الواحدة أقوالاً تتنوع، بحسب تنوع السياق الذي يجري طرحها داخله. وغنيٌّ عن البيان أنه حين يحتفظ القرآن، في بنائه، بتلك الأقوال المتنوعة حول تلك المسألة بعينها، فإن رفع دلالة قولٍ منها، وتثبيت التي تخص القول الآخر، لابد أن يكون مردوداً إلى فعل "القراءة"، وليس إلى "القرآن". وهكذا، مثلاً، فإنه حين يشتمل القرآن على قولين مختلفين عن غير المسلمين (وأعني النصارى بالذات)؛ أحدهما يحمل دلالة إيجابية، كقوله تعالى: "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى"[1]، والآخر ينطوي على دلالة سلبية، كقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء"[2]، فإن تثبيت دلالة أحد القولين على أنها موقف القرآن "المطلق والنهائي" من النصارى، لا يكون قولاً "قرآنياً"، بل فعلاً "قرائياً". فإن القرآن يكون حاملاً للدلالتين (الإيجابية والسلبية) معاً، وفعل القراءة هو الذي يتجه إلى تثبيت إحداهما على حساب الأخرى.

---

(1) المائدة: 82.

(2) المائدة: 51.

وبالطبع، فإن وجهة الفعل القرائي تتحدد بنوع العلاقة التي تربط المسلمين بالنصارى في وقت تحققه، أي بما يقع خارج القرآن؛ وبمعنى أنه إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى هي علاقة عداءٍ وخصام، فإن فعل القراءة سيقصد إلى تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة السلبية، باعتبار أنها المحددة لموقف القرآن النهائي والمطلق من النصارى. وأما إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى علاقة مودة وسلام، فإن فعل القراءة سيمضي - على العكس - في اتجاه تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة الإيجابية؛ بما هي الحامل لموقفٍ مطلق، من نوعٍ آخر، من النصارى. لكنه يبقى لزوم الوعي بالكيفية التي يجري بها هذا التوجيه للدلالة؛ وهو الوعي الذي يتأسس، لا محالة، على اعتبار الحضور الإنساني في بناء لغة القرآن؛ وهو الحضور الذي يبدو أنه قد كان مطلباً نبوياً استجاب له الله.

وإذا كانت ممارسة الجيل الأول من مُتلقي القرآن (الصحابة) هي الأصل في هذا المطلب النبوي الذي استجاب له الله بترخيص الحضور الفاعل للإنسان في بناء لغة القرآن؛ وبما ترتب على ذلك من تثبيت ذات الحضور في عملية إنتاج دلالته، فإن ذلك ما راح، ولسوء الحظ، يخفت حضوره، وإلى حد التلاشي الكامل، في وعي الأجيال اللاحقة من المسلمين. ولقد راح هذا الخفوت يتحقق من خلال ما جرى القطع به من أنه "حين تعود الأمة بذاكرتها إلى العصر النبوي الزاهر، فإن أحد المشاهد التي تظل ماثلة في وعيها: مشهد الصحابة رضوان الله عليهم، وهم يتلقون آيات القرآن الكريم من فم الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، ثم يسارعون إلى إنفاذها وتطبيقها دون إبطاء أو تسويف. وما كان هذا الإنفاذ والتطبيق ليتم على وجهه إلاّ إذا كان لتلك الآيات الكريمات في أذهانهم معانٍ محددة ودلالات

منضبطة، ومفاهيم مستقرة، ثم تتعاقب السنون فإذا بعلماء الأجيال التالية - من الأصوليين والمتكلمين والفقهاء وغيرهم - وهم عاكفون على تلك المعاني والدلالات والمفاهيم يؤصلون منها الأصول، ويؤسسون لها الأسس لكي تكون سياجاً منيعاً قوامه العلم الرصين والمعرفة الدقيقة التي تصون قدسية القرآن من عبث العابثين، وجرأة القائلين على الله تعالى بغير علم. وهكذا انتهت الدلالات والمضامين القرآنية إلى وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة"[1]. ولعل قيمة ما يطرحه هذا القول تتمثل في تعبيره الدقيق عن التصور الذي استقر بين جمهور المسلمين، للكيفية التي تعامل بها مع القرآن، الجيل الأول من المسلمين الذين تلقّوه من النبي الكريم مباشرة[2].

يقوم التصور، إذن، على أن الصحابة قد تلقَّوا القرآن، وفهموا معانيه المحددة ودلالاته المنضبطة، ليطبقوها من دون إبطاء أو تسويف، ثم تلقف علماء الأجيال التالية تلك المعاني المحددة والدلالات المنضبطة، ليؤصلوا منها الأصول ويجعلوا منها سياجاً منيعاً يصون قدسية القرآن، لكي تنتهي تلك المعاني والدلالات إلى وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة. ورغم بساطة هذا التصور ومثاليته التي أتاحت له سهولة الاستقرار والرسوخ، فإن انشغاله بتثبيت السلطة (سلطة الصحابة، ثم سلطة من تلقَّوا عنهم من علماء الأجيال اللاحقة إلى اليوم)، يتجاوز انشغاله بالحقيقة التي تخالف ما يبغي تثبيته.

---

(1) محمد عبد الفضيل القوصي: رؤية إسلامية في قضايا العصر (دار السلام للطباعة والنشر والترجمة) القاهرة، ط 1، 2012، ص 42.

(2) ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن مفهوم "الجيل الأول من مُتلقي القرآن" يفتح الباب أمام جعل تجربة هذا الجيل موضوعاً للتفكير، بأكثر من مفهوم "الصحابة" الذي تحيط به هالة دينية جعلت من تلك التجربة موضوعاً للتقديس، وليس للتفكير. وهنا فإن الأمر لا يتجاوز، أبداً، حدود مجرد السعي إلى التخفيف على الوعي من ثقل الحمولة الدينية التي تسكن مفهوم الصحابة؛ وأعني من حيث إنها قد ارتفعت بتجربتهم إلى ما فوق مستوى الدرس والفهم.

إذ الحق أن نظرة مدققة على ما يعرضه هذا التصور تكشف - أو تكاد - عن أن ما يسكنه من بلاغة الكلمات يفوق بكثير ما ينطوي عليه من الوقائع والحقائق. ولربما كانت الحقيقة الظاهرة التي يعرض لها هذا التصور، هي ما أورده من أن علماء الأجيال التالية من الأصوليين وغيرهم، قد مارسوا ضروباً من التقييد والتضييق (عبر ما وضعوه من قواعد حاكمة للقراءة) التي انتهى معها التعدد في مجالي القراءة والمعنى الذي انطوت عليه تجربة الصحابة مع القرآن، إلى أحادية صارمة للقراءة والمعنى. وهكذا فإنه إذا كان منطوق التصور يحدد جوهر عمل هؤلاء العلماء (من الأصوليين والمتكلمين والفقهاء وغيرهم) في أنهم قد صانوا ما قيل إنها "المعاني المحددة والدلالات المنضبطة والمفاهيم المستقرة" التي كانت للقرآن في ذهن الصحابة، وأوصلوها إلى وعي الأمة لتبقى ثابتة وراسخة فيه، فإن ما جرى فعلاً يتمثل في أن هؤلاء العلماء قد وضعوا الأسيجة التي أحاطت بالقرآن وحددت كيفية مقاربته، وعلى النحو الذي يتيسَّر معه إنطاقه بالدلالة التي يُراد منه أن ينطق بها. ويرتبط ذلك بأن قراءة مدققة لدواوين التفسير الكبرى - التي تكاد أن تكون موسوعات جامعة لآراء وأفكار أجيال المسلمين الأولى حول القرآن - تكشف عن غلبة التباين بين الصحابة في فهم القرآن وإنتاج دلالته؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لم تكن هناك دلالةً واحدةً مُجمعٌ عليها بينهم. ولعل ذلك يعني أن هؤلاء العلماء قد انتقلوا بالمسلمين - من خلال ما مارسوه من اختيارات أو حتى انحيازات لقراءاتٍ وآراءٍ بعينها، وتشويه وإزاحة ما يختلف معها - من سعة "التعدد" إلى ضيق "الأحادية"؛ الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية الراهنة على كافة الأصعدة تقريباً.

وهكذا فإن الأمر - بخصوص هذا التصور - لا يتجاوز حدود السعي إلى تثبيت ما ينطوي عليه من أحادية القراءة والمعنى فيما يخص القرآن، ولو كان

ذلك عبر طمس حقيقة تجربة "الصحابة" مع القرآن؛ والتي تكشف ما تورده عنها المصادر المعتمدة من جانب أهل السنة عن ما تنطوي عليه - وبغزارة مُلفتة - من ثراءٍ يأتي من أنهم كانوا بشراً، لم يختلفوا في فهمهم للقرآن فحسب، بل واختلفوا في قراءتهم له، بحسب ما يقوم بين قبائلهم من اختلاف اللسان، ولو كان ضئيلا. بل إنهم قد تلكأوا - بحسب المصادر نفسها - في إنفاذ بعض ما كان يشق عليهم بسبب تعارضه مع تقاليدهم الموروثة. ومن هنا ما أورده الطبري في تفسيره من أنه حين نزلت آية المواريث - في سورة النساء - التي جعلت للأنثى وللطفل نصيباً من المال، حرمتهم منه التقاليد المتوارثة (لأنهم لا يقومون بالغزو وهو أصل الثروة في المجتمعات العربية القديمة)، فإن ذلك كان شاقاً على الناس حتى لقد قالوا - والرواية للطبري - "تُعطىَ المرأة الربع والثمن، وتُعطىَ الابنة النصف، ويُعطىَ الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ويحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ينساه أو نقول له فيغيِّره"[1]. ورغم أن السماء لم تغيّر حكمها، وأن الناس قالوا حينئذٍ "إنه لواجب لابد منه"، فإنه يبقى أنهم كانوا بشراً، وأن بشريتهم جعلتهم يتلكأون في إنفاذ أمر السماء لما فيه من المشقة عليهم، وإلى حد أنهم قد تمنوا أن ينساه النبي أو تغيّره السماء.

وأما أنهم كانوا بشراً تعددت قراءاتهم وأفهامهم للقرآن، فإن ذلك ما تفيض بتأكيده موسوعات التفسير ومدونات الحديث. ومن ذلك ما أورده ابن حجر العسقلاني مما يمكن اعتباره دليلاً على حضور "التعدد القرائي" للقرآن بين الصحابة؛ وذلك عند شرحه لحديث "أُنزل القرآن على سبعة أحرف". يروي العسقلاني عن البخاري حديثه عن عمر بن الخطاب الذي

---

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 6 (هجر للطباعة والنشر والتوزيع) القاهرة، ط 1، 2001، ص 458.

يقول فيه: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئنيها رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فكدت أُساوره (أي أراجعه) في الصلاة، فتصبَّرت حتى سلَّم، فلببته (أي أمسكه من رقبته) بردائه، فقلت: من أقرأَك هذه السورة التي سمعتك تقرأ، فقال: أقرأنيها رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فقلت: كذبت، فإن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): أرسله (أي اتركه)، اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): كذلك أُنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): كذلك أُنزلت. إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه"[1]. وتفسر الرواية هذا الترخيص بالتعدد في قراءة القرآن، بأنه كان تيسيراً من الله على الأمة، استجابة لطلب النبي الكريم. فقد حدث حين آتاه جبريل يقول: إن الله يأمرك أن تُقرئ أمتك القرآن على حرف"، أن قال النبي: "فوددت إليه أن هوِّن على أمتي، إن أمتي لا تطيق ذلك". ورغم أن الرواية تأبى إلا أن ترد هذا المطلب النبوي إلى نصيحة أحد الملائكة له بذلك، فإنه يبقى أن استجابة الله لهذا المطلب قد كانت حاسمة، ومن دون إبطاء.

---

(1) ابن حجر: فتح الباري لشرح صحيح البخاري، ج 9 (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط 1، 1301 هجرية، ص 32.

وبالطبع فإنه كان لابد أن ينتهي هذا التعدد القرائي إلى تعدد المعنى، لأن الترادف في اللغة ليس تاماً أو كاملاً أبداً[1]. إن ذلك ما تكشف عنه القراءتان اللتان تحفظهما المصادر لآية النسخ من سورة البقرة[2]. فثمة القراءة لها على رسم المصحف "ما ننسخ من آية أو ننسها"، والتي تحمل معنى المحو والنسيان، وثمة أيضاً القراءة التي أوردتها كافة موسوعات التفسير والحديث "ما ننسخ من آية أو ننسأها"، والتي تحمل معنى الإبقاء مع التأخير والإرجاء؛ وهما معنيان لا يمكن أن يتطابقا أبداً. وهكذا فإن تعدد القراءة إنما يفتح الباب أمام تعدد المعنى، تيسيراً على العباد من جهة، وتفاعلاً مع الواقع من جهة أخرى.

وهكذا يكون النبي الكريم قد طلب رخصة التعدد في القراءة تيسيراً على العباد، واستجاب له الله بجلاله، ومارس الصحابة هذا التعدد (في القراءة وإنتاج المعنى) فعلياً، ثم جاء العلماء لأسبابٍ بعينها وقيَّدوا هذا التعدد، وتابعهم الناس على الأحادية في القراءة والمعنى. وهنا فإنه يلزم التأكيد على أن من يدافع عن الحرف الواحد (في القراءة) والمعنى الواحد (في التفسير)، إنما يدعم - ولو من دون أن يقصد - حكم الواحد (في السياسة)، وسلطة الأب (في المجتمع). وإذ يبدو، هكذا، أن الأحادية السياسية والاجتماعية إنما تجد ما يؤسس لحضورها الراسخ في الأحادية المعرفية، فإن المفارقة تتجلى في سعي الكثيرين إلى بناء التعددية السياسية على سطح بنية ذهنية لا تعرف إلا هذه الأحادية في القراءة والمعنى. بل الأمر يقتضي أن يكون بناء التعددية في (الواقع) مصحوباً - إذا لم يكن مسبوقاً - ببنائها في (العقل) في الآن ذاته.

---

(1) "قال الشيخ ابن تيمية: إن الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وقلَّ أن يُعَبّر عن لفظ واحد بلفظٍ واحد يؤدي جميع معناه؛ بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن". نقلاً عن: حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين (سبق ذكره) ص 486.

(2) البقرة: 106.

وبالرغم من ذلك، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر لا يتعلق فقط بضرورة السعي إلى فتح الباب أمام التعددية في مجالي القراءة والمعنى (وحتى العقل)، لما يؤدي إليه ذلك من ترسيخ حضورها في مجالي السياسة والمجتمع، بل ولما يؤدي إليه - وهو الأهم - من تمهيد السبيل أمام قول جديد في حقل الخطاب الإسلامي يخرج به من دائرة الجمود والتكرار التي تردى إليها على مدى القرون.

وهكذا فإن القرآن، ومعه تجربة الجيل الأول من مُتلقيه، يفتحان أبواباً واسعة للرحمة، تيسّر للناس سبل العيش المشترك في سلام ووئام، وذلك من خلال ما ينطوي عليه من ثراء الدلالات، على النحو الذي أتاح لهذا الجيل الأول نوعاً من الممارسة المفتوحة التي تعددت فيها الأفهام وتنوعت الرؤى. لكنه يبدو - ولسوء الحظ - أن الناس يصرون على إغلاق هذه الأبواب عبر ضروبٍ من التفكير والفهم الأحادي المغلق التي تعكس ما ينطوي عليه وجودهم من أشكال التحيزات والتعصبات والتمايزات والاستعلاءات وغيرها. فطرائق الناس في التفكير لا تنفصل عن طرائقهم في العيش أبداً، وبمعنى أن المجتمعات التي تصهر كل أفرادها في تجربة حياة مفتوحة تخلو من كل أشكال التمييز والتعصب، تسود فيها طرائق في التفكير أكثر انفتاحاً، من تلك التي تمايز بين أفرادها على أساس الدين أو المذهب أو الجنس. ولقد كان ذلك ما عرفته تجربة الإسلام في بعض لحظاتها فعلاً، وعلى النحو الذي عرفت فيه نمطاً من التفكير المفتوح، كالذي ازدانت به تجربة الأندلس مثلاً (وهي التجربة التي لا تزال تأسر خيال العديدين من الذين يتطلعون لمستقبل أفضل لعالم البشر). وإذا كان من المحتم أن ينشأ عن ضروب التفكير المُشبعة بالتمايزات والتحيُّزات قواعد ومبادئ معينة للضبط السياسي والاجتماعي، فإن

وجه الإشكال ينشأ من تصور الناس أن هذه القواعد والمبادئ المتحيزة إنما تصدر عن القرآن الكريم ذاته (وبما يعنيه ذلك من تأكيد أصلها الإلهي)، وليس عن طريقتهم في فهمه والتفكير فيه، التي لا تنفصل، بدورها، عن الكيفية التي يكون عليها حالهم في الواقع. ولو أن الناس يتعاملون مع هذه القواعد على أنها من إنتاج فهمهم الخاص (وبما يؤكد على محدوديتها)، لما كان هناك أي إشكال على الإطلاق. إذ يؤدى تصور أنها تصدر عن القرآن الكريم إلى جعلها من مصدرٍ إلهي (وبما يعنيه ذلك من تحويلها إلى مطلقات نهائية)، وأما تصورها تصدر عن طريقة الناس في التفكير والفهم، فإنه يجعل منها تكويناً ينتمي إلى عالم البشر (وعلى نحو تقبل فيه التجاوز).

ولعل ذلك يتفق مع ما مضى إليه أحد كبار فقهاء القرن السابع الهجري؛ الذي أدار تفكيره كله حول مركزية "المصلحة" في بناء ما يتعلق بفقه المعاملات الإنسانية (في مجالاتها السياسية والاجتماعية والإدارية والقضائية وغيرها)؛ وإلى الحد الذي يقوم فيه، ليس فقط بإخراج كل ما يتعلق بهذه المعاملات من مجال النصوص، بل وكذا تقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما. وهكذا فإنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه "العبادات والمُقدرات" التي يكون التعويل فيها على "النصوص والإجماع" وبين "المعاملات والعادات" التي تقوم على مبدأ "رعاية المصلحة" بالأساس. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل الذي تقوم عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب تقديم "رعاية المصلحة" على "النص والإجماع" في حال تعلقهما بالمعاملات. وهو يقيم حجته على أنه "إن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليلٌ شرعي وُفق بينه وبينها بما ذكرناه

من تخصيصه (أي النص والإجماع)، وتقديمها (أي المصلحة) بطريق البيان". ويؤسس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النص على الأولوية شبه المطلقة للمصلحة التي تجعلها تعلو على النص والإجماع. فإنه "مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه: (أحدها) أن مُنكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل وفاق. والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه و(الوجه الثاني) أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصلحة أمرٌ مُتفق (عليه) في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى، وقد قال الله عز وجل: واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرَّقوا"[1]. وهكذا يبلغ الأمر بالطوفي إلى حد قراءة "المصلحة" على أنها "حبل الله" الذي يلزم الاعتصام به، بل يتعدى إلى اعتبارها الحجة والدليل الواضح الواجب اتباعه[2]؛ وبما يعنيه ذلك من مطابقته بين المصلحة والعقل.

---

(1) الإمام الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة (سبق ذكره) ، ص 33- 34.

(2) وإذ يأتي من يحتج على الطوفي بأن "هذه الطريقة التي سلكتها، إما أن تكون خطأً، فلا يُلتفت إليها، أو صواباً، فإما أن ينحصر الصواب فيها، أو لا، فإن انحصر، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ. إذ لم يقل بها أحدٌ منهم، وإن لم ينحصر فهي (مجرد) طريقة جائزة من الطرق، ولكن طريق الأئمة التي اتفقت الأمة على اتباعها أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: اتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذَّ شذَّ في النار"، فإن الطوفي يرد هذه الدعوى قائلاً "إنها (أي طريقة رعاية المصلحة) ليست خطأً لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً، بل ظناً واجتهاداً. وذلك يوجب المصير إليها. إذ الظن في الفرعيات كالقطع في غيرها. وما يلزم على هذا من خطأ الأمة فيما قبله لازمٌ على رأي كل ذي قول أو طريقة انفرد بها غير مسبوقٍ إليها. والسواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإلا لزم أن

وبالطبع فإن هذه المطابقة هي الأصل فيما سيقرره الطوفي من أن العقل هو الوجه الذي تتقرر منه المصالح في معاملات الناس. فقد مضى إلى "إنَّا اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حقٌ للشارع (الله) خاصٌ به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل (العبد) ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه. ولهذا لما تعبدت الفلاسفة (الله) بعقولهم، ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل، وضلَّوا وأضلَّوا. وهذا بخلاف حقوق المكلفين (المعاملات)، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وُضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول، ولا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، (لأن) هذا إنما يُقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل"[1]. وبالطبع فإن ذلك يعني أن كل ما يتعلق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، هي مما يتقرر بالعقل بحسب دواعي المصلحة؛ وليست مما يتقرر بالنص أبداً. بل إنه، وحتى على فرض أن يكون للنص مدخلٌ في تقرير تلك القواعد، فإن العقل يظل حاضراً من خلال ما يلعبه من دورٍ جوهري في توجيه دلالة النص؛ أو حتى تعطيله[2].

يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم"؛ وبما يعنيه ذلك من تقديم حجة "العقل" على حجة "الجمهور" والإجماع التي تمثل مركز الثقل في الثقافة السائدة في الإسلام. أنظر: المصدر السابق، ص 39- 40.

(1) المصدر السابق (سبق ذكره) ص 47- 48.

(2) ومن حسن الحظ أن التفكير بهذه الطريقة لن يقف عند فقيه القرن الثامن الهجري الكبير؛ بل إنه سيصل إلى فقيه القرن العشرين (السيد رشيد رضا) الذي سيمضي في

ومن حسن الحظ أن مسألة العلاقة مع غير المسلمين (النصارى مثلاً) مما يمكن أن تصلح مثالاً لبيان إمكان تقديم رعاية المصلحة على النص بطريق التخصيص أو البيان. وضمن هذا الإطار، فإن تعدد الدلالة في القرآن، بخصوص مسألة ما كالعلاقة مع غير المسلمين مثلاً، إنما يفتح الباب أمام تخصيص كل واحدة من تلك الدلالات بالسياق الذي ظهرت داخله. وهكذا فإنه إذا كان القرآن ينطوي على دلالة النهى عن اتخاذ النصارى أولياء، فإنه ينطوي بالمثل، ليس فقط على ما يسمح بجواز هذه الولاية، بل وعلى ما يقطع بحصولها فعلاً. وغنيٌّ عن البيان أن ورود القول في القرآن، بالنهي عن ولاية النصارى تارة، وبالتنبيه إلى جوازها تارة أخرى، يرتبط بأن لكلٍ من النهي والتجويز ما يبرره في اللحظة التي ورد فيها، وبما يعنيه ذلك من أن القرآن لا يقدم، في الحالين، موقفاً مطلقاً ينتهي فيه «النهي» إلى إلغاء «التجويز»، أو العكس، بل يقرر حكماً مشروطاً بشروط الواقع الفعلي القائم؛ وعلى النحو الذي يفتح الباب أمام إعمال ما يمكن القول أنه مبدأ "تخصيص الدلالة بالسياق" الذي ظهرت فيه. وبمعنى أنه إذا استدعى الواقع الفعلي ضرورة النهي عن ولاية النصارى (كما حدث فعلاً في لحظة كانت فيها علاقة المسلمين بهم غير مستقرة)، فليتقرر حكم النهي، وإذا استدعى الواقع حكم جواز تلك الولاية (كما حدث في لحظة أخرى كانت فيها العلاقة بين

المنار إلى "أن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية- وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات- مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة "درء المفاسد، وحفظ المصالح أو جلبها"؛ وهي القاعدة التي يستشهد عليها بترك سيدنا عمر وغيره من الصحابة إقامة الحدود أحياناً لأجل المصلحة. فدلَّ ذلك على أنها تُقدَّم على النص". أنظر: المصدر السابق، ص 8، من المقدمة.

الطرفين مستقرة وودية) فليتقرر حكم تجويزها، فإنه ليس من حكمٍ نهائي ومطلق بخصوصها، بل الحكم يدور مع الواقع وجوداً وعدماً.

ولعل ذلك يفتح الباب أمام طريقة أخرى في مقاربة القرآن تتسع لدلالاته المتعددة على نحوٍ يمكن معه التحرُّك بينها بحسب ما يجري في الواقع، وبما يتجاوز ما استقر عليه التقليد من توجيه القرآن نحو النطق بدلالة واحدة تكون هي النهائية والمطلقة، من بين تلك الدلالات. وإذا كان هذا التقليد قد اعتمد آلية "النسخ" في توجيه القرآن نحو النطق بدلالة بعينها تكون هي النهائية والمطلقة، فإن فتح الباب أمام التحرك بين الدلالات المتعددة بحسب ما تمليه حركة الواقع، يعتمد آلية "السياق" الذي يكون هو المحدد لتفعيل دلالة بعينها في اللحظة التي تقتضيها.

يؤكد ذلك أن المصادر القديمة (موسوعات التفسير وكتب أسباب النزول) تربط نزول آية النهي عن موالاة اليهود والنصارى بما جرى في وقعة «أُحُدْ» (بين المسلمين وقريش)، حين أصر فريقٌ من مسلمي يثرب (المدينة) على ربط انخراطهم في جيش النبي الكريم (عليه السلام) باستمرار موالاتهم لليهود، وبما يعنيه ذلك من إدخالهم كطرفٍ يلعب دوراً حاسماً في المواجهة مع قريش. ولما كانت علاقة المسلمين باليهود (وربما النصارى) غير مستقرة منذ الهجرة إلى يثرب، فإن القرآن الكريم قد أورد النهي عن موالاتهم (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء)، لكيلا يكون لتلك العلاقة غير المستقرة أثرٌ في الإضرار بمصالح المسلمين. إن ذلك يعني أن اضطراب علاقة المسلمين مع يهود يثرب (ومع النصارى بالتبعية) هو الأصل في النهي عن موالاتهم، وليس لكونهم يهوداً أو نصارى. إنه، بلغة الفقه،

هو «العلة» التي إذا غابت جاز أن يتغير حكم النهي إلى الجواز. ولعل ذلك بالذات هو ما يقف وراء ما أورده القرطبي، في تفسيره لهذه الآية، من أن أبا حنيفة قد «أجاز للمسلمين موالاتهم (أي اليهود والنصارى) والانتصار بهم على المشركين»[1]، حيث الحكم عنده يدور مع العلة وجوداً وعدماً. فإنه لو كان النهي عن موالاتهم مطلقاً، وأعنى صادراً عن مجرد كونهم يهوداً أو نصارى، لكان القرآن الكريم قد قرره منذ البدء، ولم يكن ليسمح للمسلمين بموالاتهم أو طلب النصرة منهم أبداً.

وأما أن يكون القرآن قد سمح للمسلمين بموالاة النصارى، والاستنصار بهم بالذات، وأقر ذلك، بل وأثنى عليه، فإن ذلك ما تقطع به آيات التنزيل المتعلقة بواقعة الهجرة إلى الحبشة. فقد أورد النيسابوري أن آية "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا النصارى" قد "نزلت في النجاشي وأصحابه؛ (حيث) قال ابن عباس: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة، يخاف على أصحابه من المشركين، فبعث جعفر ابن أبي طالب وابن مسعود في رهطٍ من أصحابه إلى النجاشي، وقال: إنه ملك صالح، لا يظلم، ولا يُظلَم عنده أحد، فاخرجوا إليه حتى يجعل الله للمسلمين فرجاً. فلما وردوا عليه أكرمهم، وقال لهم: تعرفون شيئاً مما أُنزل عليكم، قالوا: نعم، قال: اقرؤوا، فقرؤوا وحوله القسيسون والرهبان، فكلما قرؤوا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق، قال الله تعالى: ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا، وأنهم لا يستكبرون، وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج 8 (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط 1، 2006، ص 59.

تفيض من الدمع"[1]. وهكذا تتضافر الرواية النبوية مع القرآن في التأكيد، ليس فقط على جواز ولاية النصارى بالذات، بل وعلى وقوع هذه الولاية فعلاً، حيث يروي الطبري عن المهاجرين من المسلمين قولهم: "قَدمنا أرض الحبشة، فجاورنا بها خير جار، أمِنا على ديننا، وعبدنا الله، لا نُؤذَى ولا نسمع شيئاً نكرهه"[2]. وإذن، فإنه الجوار والإكرام، والأمن على الدين والدنيا، وعدم الأذيّة (وكلها من معاني النصرة التي هي معنى الولاية في القرآن) وقد عاشها المسلمون واقعاً متحققاً مع نصارى الحبشة. فهل لأحدٍ، بعد ذلك، أن ينهى عن هذه الولاية مطلقاً، أم أنه يلزمه الوعي بشروط السياق المُحدد لحكمها؟

وفضلاً عن كل ما سبق، فحين يدرك المرء أن مفهوم الولاية لم يَرد، في القرآن الكريم، بمعنى الحكم السياسي أبداً، بل بمعنى طلب النصرة فقط، فإنه لا يملك إلا القطع بأن القائل بدعوى عدم جواز ولاية النصارى، يتخفى وراء نهي القرآن الكريم - في ظل ظروفٍ بعينها - عن الاستنصار بهم، ليجعل منه نهياً عن توليهم مناصب الحكم السياسي، وهو ما لا يعنيه القرآن الكريم أبداً، بل إن ذلك ما يبدو وكأن التاريخ قد فرضه. ولعل ذلك يؤكد على حقيقة أن موجهات القراءة لا تقع داخل القرآن، بل خارجه؛ وبكيفية يكون معها القرآن مجرد ساحة للصراع على المعنى.

---

(1) الواحدي النيسابوري: أسباب النزول، تحقيق: كمال بسيوني زغلول (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 1، 1991، ص 205-206.

(2) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2 (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط 2، دون تاريخ، ص 329.

فإنه إذا كان السعي الدؤوب، من جانب البعض، إلى تسييد المنظومة المعرفية القديمة (في شتى جوانبها الفقهية والتفسيرية والعقائدية والحديثية وغيرها) يرتبط بتحويلها إلى مطلق يتجاوز حدود الارتباط بأي شروط تاريخية أو معرفية؛ فإن هذا التحويل لها إلى أبنية مطلقة إنما يقوم - في جوهره - على تصور نوع المعنى الذي تحمله المعنى. فإن ثمة تصورٌ للمعنى يكون فيه من قبيل "المُعطى" الذي يتم تلقيه جاهزاً؛ وهو، بالطبع، ما يتعالى بالمنظومة الحاملة له إلى مقام المطلق غير القابل للتجاوز. وعلى العكس من ذلك، فإن ثمة تصورٌ مغاير للمعنى يكون فيه من قبيل "التكوين" التاريخي الذي ينتجه البشر (في تفاعلهم المزدوج مع الواقع والنصوص)؛ وهو ما يفرض حضوراً للمنظومة الحاملة له على نحو يعكس إمكان تجاوزها، والانتقال منها إلى غيرها.

وإذا كان تصور المعنى كتكوين ينتجه البشر يقوم على ربطه بالنظام اللغوي للخطاب من جهة، وبكلٍ من حركة الواقع وأفق القارئ من جهة أخرى، فإن تصور المعنى كمُعطى يقوم - في المقابل - على اعتباره قصداً لصاحب النص الذي يضعه ثابتاً وجاهزاً داخل نصه؛ وبكيفية يكون معها هبة مخصوصة يعطيها هذا المالك للنص لمن يشاء ممن يصطفيهم. وبالطبع فإنه إذا كان التصور الأول للمعنى كتكوين ينطوي على تأكيد حركيته وانفتاحه (بما يتفق مع طبيعة الوجود الإنساني)، فإن تصوره كمُعطى ينطوي على تأكيد انغلاقه والسعي إلى احتكاره. ولكن الأخطر من ذلك هو أن هذا التباين بين تصورين للمعنى إنما يعكس حقيقة أن عالم المعنى هو، في حقيقته، ساحة للتصارع الاجتماعي والسياسي. فإذ يكشف تصور المعنى كتكوين ينتجه البشر عن الدور الفاعل لهم، فإن تصوره كمُعطى يتلقاه البشر جاهزاً يكشف، في المقابل، عن محض خضوعهم واستلابهم الكامل. ولعل ذلك يعني أن ما يخايل به دعاة الإسلام السياسي - من الساعين إلى

احتلال صدارة المشهد الراهن في مصر وغيرها - من أن معنى القرآن هو مُعطى ثابت جاهز تلقاه السلف وصاغوه في أنظمة سلوك واعتقاد لابد من تكرارها الآن، لا يجاوز كونه مجرد ستار يخفون وراءه سعيهم لإخضاع الجمهور والسيطرة عليه.

وهكذا فإن السعي إلى تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي لجماعة المسلمين - والذي يتحقق من خلال تصوير هؤلاء السلف على أنهم وحدهم، ودون غيرهم، هم الممسكون بالمعنى الحقيقي، والمُراد من الله، للقرآن - إنما ينطوي على القصد إلى تحصين السعي الراهن لجماعات الإسلام السياسي إلى تثبيت سلطتها عبر التخفي وراء سلطة هؤلاء السلف. إن ذلك يعني أن السلف لم يكونوا هم الذين اختاروا لأنفسهم أن يكونوا هم السلطة القابضة على المعنى المُراد من الله للقرآن، بل إنه قد جرى وضعهم هكذا، للتخفي السياسي وراءهم. وهكذا فإنه كان لابد أن يتحول السلف إلى سلطة للتغطية على أوضاعٍ سياسية بعينها، ولم يكن ذلك ممكناً إلا عبر افتراض مفهوم المعنى المطلق المُراد من الله للقرآن؛ وبما يعنيه ذلك من أن السياسة، لا الحقيقة، هي الأصل في هذا التصور للمعنى.

ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن هناك من الشواهد العديدة ما يدل على أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أُريدَ لهم أن يكونوا قابضين على نوعٍ من المعنى المكتمل الثابت والمُتفق عليه للقرآن، لا تشي أبداً باعتقادهم في هذا النوع من المعنى المُعطى للقرآن. ولعل مثالاً لتلك الشواهد يأتي مما تحتشد به - وبغزارة مُلفتة - موسوعات التفسير والفقه الكبرى مما يمكن اعتباره تأريخاً واسعاً لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين تتشكَّل منهم النواة الصلبة لجيل السلف. ولعل نظرة على تلك الأفكار والآراء تتبدى عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السلف؛ سواء تعلق الأمر بفهم آية

أو استنباط حكم أو غيره. وبالطبع فإن الأصل فيما يقوم بينهم من التباين إنما يجد ما يؤسسه في الأفق المعرفي والاجتماعي الذي يؤطر وعيهم، وفيما عرفه واقعهم من تطور؛ وذلك فضلاً عن الطبيعة اللغوية للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للإضمار والإجمال والإطلاق والتضمين والتعميم؛ بل وأحياناً للسكوت وعدم التصريح، وذلك على النحو الذي اقتضى اجتهاداً بشرياً في إنتاج المعنى، كان لابد أن يتباينون فيه بحسب ميولهم وانتماءاتهم. ولعل وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعنى باجتهاد، ولا يتلقونه جاهزاً كاعتقاد، يتجلى فيما كانوا يختتمون به أقوالهم - أو كتاباتهم - من تعبير "والله أعلم"؛ الذي يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد في امتلاكها لكامل العلم، بل إنها تفتح الباب - بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها - أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلى - أو حتى على أنقاض - إنجازها. وتأتي المفارقة، هنا، من السعي إلى تثبيت الاعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معنى القرآن، ضمن شروط وعيهم وواقعهم، قد تلقوا المعنى على سبيل الهبة المخصوصة لهم، وأن أحداً بعدهم ليس له إلا أن يقف عند حدود هذا الذي تحصَّلوا عليه في لحظة فريدة، لا سبيل إلى تكرارها أبداً.

وكمثال على أن المعنى كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة، فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده أبو بكر الجصاص من اختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عديد من المسائل المتعلقة بأحكام المواريث. يدهش المرء حين يفاجئه الاختلاف حول آيات الأحكام التي يشيع القول إنها من قبيل ما هو قطعي الدلالة، ولكن ماذا بوسعه أن يفعل والرجل يقول: "وقد اختلف السلف في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة (يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه، أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها)، فقال علي (بن

أبي طالب) وعمر (بن الخطاب) وعبد الله بن مسعود وعثمان (بن عفان) وزيد (بن ثابت): للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب، وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب. وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما، وللأم الثلث كاملاً (من الميراث كله)، وما بقى فللأب. وقال (أي ابن عباس): لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقى". ورغم أن هذا الذي مضى إليه ابن عباس (الذي تنسب إليه الروايات أنه "حبر الأمة، وترجمان القرآن ودليل التأويل") في ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملاً هو - على قول الجصاص وابن كثير وغيرهما - ما "يدل عليه ظاهر القرآن، لأن الله تعالى يقول: [فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث]"[1]، فإنه يبدو غريباً انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين على غير ما يقول به ظاهر القرآن. والطريف أنه حين أرسل ابن عباس إلى زيد بن ثابت مستفسراً: "أين تجد ثلث ما بقى في كتاب الله؟"، فإن زيد قد أجابه: "إنما أنت رجل تقول برأيك، وأنا رجل أقول برأيي"[2]. وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي انحاز إليه زيد ومعه - على قول ابن كثير - معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والآئمة الأربعة وجمهور العلماء[3]، والذي يقول بما لم يجد له ابن عباس أثراً في كتاب الله، فإنه لن يجد إلا ما توروده المصادر من أنه "التقليد الاجتماعي الأبوي" الذي يرفض أن يكون للأنثى نصيباً من الميراث يربو على نصيب الرجل؛ وبما يعنيه ذلك من خضوع القرآن - عبر فعل القراءة - لتوجيه التاريخ ومحدداته.

---

(1) أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ج 3 (دار إحياء التراث العربي) بيروت، 1992، ص 13.

(2) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 4 (الدار التونسية للنشر) تونس، 1984، ص 260.

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السَلامة، ج 2 (دار طيبة للنشر والتوزيع) الرياض، ط 2، 1999، ص 227.

وإذ يتحقق توجيه التاريخ للقرآن من خلال فعل القراءة، فإن هذا الفعل يبقى حاضراً حتى في حال الاكتفاء بمجرد ترديد آياته؛ ومع ملاحظة أن كل ما يرتبط بهذا الفعل من ضروب التوجيه (الناعمة والغليظة) لا تكون - في غالب الأحوال - موضوعاً لوعي الممارسين لها. ويتحقق هذا التوجيه ليس فقط عبر إنطاق وإسكات دلالات بعينها ينطوي عليها القرآن، بل وعبر ما يبدو وكأنه إبدال الدلالات التي فرضها التاريخ بتلك التي يتضمنها القرآن. ولعل مثالاً علي هذا الضرب الأخير من التوجيه، الذي يجري فيه استبدال دلالة التاريخ بدلالة القرآن، يأتي من قراءة آية قرآنية تنشغل بتعيين معني المسلم والإسلام، وبما لذلك من تعلق مباشر بمسألة عدم جواز ولاية غير المسلمين؛ وأعني بها قوله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام".

فإن الدلالة المستقرة، في وعي الجمهور، لهذه الآية تنبني على أن معني الإسلام ينصرف إلي ذلك الدين الذي ابتعث به النبي الكريم محمد (صلى الله عليه وسلم)، وبما لابد أن يترتب علي ذلك من أن المسلمين هم - وفقط - أتباع هذا النبي الكريم. ولسوء الحظ ، فإن هذه الدلالة التي استقرت، في وعي الجمهور، للفظتي إسلام/مسلمين تمثل تضييقا أو حتى نكوصاً عن الدلالة التي يقصد إليها القرآن خلال استخدامه لكلتا اللفظتين. بل إن اختبارا لهذا الاستخدام القرآني يكشف عن أن هذه الدلالة المستقرة للفظتي إسلام/مسلمين تكاد أن تكون قد تبلورت وتطورت خارج القرآن، على نحو شبه كامل. وإذن، فإنها تبدو أقرب ما تكون إلى الدلالة الاصطلاحية، التي تمتزج فيها المقاصد الواعية وغير الواعية لمن اصطلحوا عليها؛ وعلى النحو الذي تعكس فيه عناصر تجربتهم التاريخية، ولو كان ذلك على حساب القرآن ذاته. فإذ تنبني الدلالة الاصطلاحية على صرف معني

لفظة مسلمين مثلا، إلى أتباع النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) فحسب، فإن الدلالة السيمانطقية، الغالبة على الاستخدام القرآني لتلك اللفظة ذاتها، لا تقصر المعنى على هؤلاء فقط، بل تتسع به ليشمل غيرهم من أتباع الأنبياء السابقين أيضا. وهكذا، فإن اللفظ مسلمون/مسلمين قد وردت، في القرآن، حوالي ست وثلاثين مرة، انطوت فيها - في الأغلب - على دلالة تسليم المرء وجهه لله، من دون أن يكون ذلك مقروناً بالدعوة إلى اتباع نبي من الأنبياء بعينه. بل إن بعض الآيات يستخدم لفظة مسلمون/مسلمين للإشارة - على نحوٍ صريح - إلى من هم من غير أتباع النبي محمد (صلى الله عليه وسلم). ومن ذلك، مثلا، إشارته إلى بني يعقوب باعتبارهم من المسلمين؛ وذلك في قوله تعالى: "أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت ، إذ قال لبنيه: ما تعبدون من بعدي ، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون"[1].

والحق أن المرء يلحظ أن القرآن يكاد، على العموم، أن يصرف دلالة اللفظة إلى فعل التسليم لله وذلك فيما تلح الدلالة الاصطلاحية على صرف الدلالة إلى فعل الاتباع لنبي من أنبياء الله بالذات. وتبعاً لذلك ، فإنه إذا كان غير المسلم هو - بحسب دلالة الاصطلاح المستقرة في وعي الجمهور - كل من لا يتبع دين النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، فإنه - وبحسب الدلالة المتداولة في القرآن - هو كل من لا يسلم وجهه لله؛ وبما لابد أن يترتب علي ذلك من أن كل من يسلم وجهه لله حقاً، هو من المسلمين، حتى ولو لم يكن متبعاً لدين النبي الخاتم.

---

(1) البقرة: 133.

وإذ يفتح ذلك الباب أمام إدخال البعض ممن يقال أنهم من غير المسلمين إلى دين الإسلام، ابتداء من تسليمهم الوجه لله، فإنه سوف يفتحه بالمثل أمام إخراج الكثيرين ممن يقال أنهم من المسلمين، من دين الإسلام، لأنهم لا يعرفون الإسلام بما هو تسليم الوجه لله، بل بما هو قناع لتسليم الناس - أو حتى استسلامهم - لهم ولسلاطين الأرض، بدلاً من إله السماء. فإنه إذا كان القصد من تسليم الناس وجوههم لله وحده، هو تحريرهم من الخضوع لكل آلهة الأرض الزائفة، فإن ما يجري من تحويل الدين إلى قناع لاستعباد الناس وتيسير السيطرة عليهم لا يمكن أن يكون من قبيل الإسلام أبداً. ولعل ذلك يكشف عن عدم انضباط مفهوم غير المسلم؛ وأعني من حيث تبقي المسافة قائمة بين المعني الذي يصرفه إليه القرآن من أنه من لا يسلم وجهه لله وبين المعنى الذي فرضه عليه التاريخ من أنه من لا يتبع نبوة محمد عليه السلام. وبالطبع فإنه لا مجال للاحتجاج بأن معنى الإسلام، بما هو تسليم الوجه لله، قد تحقق علي الوجه الأكمل مع نبوة النبي الخاتم محمد(صلى الله عليه وسلم)، فإن القرآن يتضمن بين جنباته ما يزحزح هذا الاعتقاد؛ وذلك حين يمضي إلى أن ثمة من اليهود والنصارى والصابئة من يتشارك مع المؤمنين بنبوة محمد عليه السلام في تسليم الوجه لله حقاً، وأنهم، بسبب ذلك، "لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون". إذ يقول تعالى: "إن الذين آمنوا (يعني بمحمد) والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم"[1].

---

(1) البقرة: 62.

وهكذا فإن القرآن لا يقصر معنى الإسلام بما هو تسليم الوجه لله - حتى بعد ابتعاث النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) - على المؤمنين بنبوته فحسب، بل إنه يتسع بهذا المعنى ليشمل غيرهم أيضاً. وغني عن البيان أن ذلك يرتبط بحقيقة أن مدار تركيز القرآن هو على فعل تسليم الوجه لله وحده وليس على الباب الذي يتحقق من خلاله هذا الفعل. وحتى على فرض أن القرآن يمضي إلي أن الباب الأكمل لتحقق هذا الفعل هو باب النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، فإنه لم يدحض إمكان تحققه من غير هذا الباب أيضاً. يبدو، إذن، أن التاريخ، وليس القرآن، هو ما يقف وراء تثبيت الدلالة المستقرة للآية القرآنية "إن الدين عند الله الإسلام"؛ وهو ما يدرك من يستدعي هذه الآية أنه سيلعب دوراً حاسماً في توجيه المتلقين لها إلى إنتاج ذات الدلالة المستقرة. وهو يدرك أيضاً أن إثارة المعنى السيمانطيقي المتداول في القرآن للفظة إسلام سوف يؤدي، لا محالة، إلى زحزحة الدلالة التي قام التاريخ بترسيخها. ومن هنا ما يبدو من السكوت تماماً عن هذا المعنى، رغم ما يبدو من سيادته الواضحة على عالم القرآن. وإذ يحيل ذلك إلى أن "القرآني" يكون تقريباً في قبضة "التاريخي" - ولو كان ذلك على حساب ما يقرره القرآن صراحةً - فإن المشكلة تأتي من أن القصد إلى التعالي بما ينتجه البشر، من أنظمة معرفية واجتماعية وغيرها، يدفع إلى التغطية على هذا "التاريخي" وإقصائه على نحوٍ كامل؛ وبما يرفع هذه الأنظمة إلى مقام المطلقات ذات القداسة.

3- القرآن بين المبدأ التأسيسي والحد الإجرائي

محاولة في قولٍ جديد حول القرآن

لا تقف دلالة مفهوم "القرآن الحي" عند مجرد استدعائه ليلعب - بحسب ما يرى الكثيرون - دوراً استعمالياً نفعياً في حياة الناس اليومية الجارية. فإنه إذا كان استدعاء القرآن في مواقف الحياة اليومية يضفي عليه ما يبدو أنه حيوية، من نوعٍ ما، فإنها تبقى حيويةً مُضافة إليه من خارجه، وليست مما يفيض منه على هذا الخارج. بل إن هذا الاستدعاء للقرآني في اليومي قد يؤول - حسب الحاصل بالفعل - إلى تجميد هذا اليومي المعيش، وإفقاده حياته وحيويته؛ ليس فقط لأنه قد يكون مطلوباً منه أن يحضر كقالب يُراد تسكين هذا اليومي المعيش داخله؛ وبكيفية تختنق معها رحابته وتدفقه، بل ومن حيث ما لا يمكن إغفاله من أن استدعاء القول القرآني، في الحوارات بين الأفراد، قد يكون - في أحيان كثيرة - أحد آليات قطع الحوار وإسكاته، بدل أن يكون أحد ميادينه وساحاته.

وهكذا فإن الأمر - بخصوص القرآن الحي - لا يتعلق بمجرد استدعاء القرآن، عبر التداول الشفاهي له، إلى الحياة اليومية، بقدر ما يتعلق بنوع العلاقة مع القرآن التي يتحقق ضمنها هذا الاستدعاء؛ وما إذا كانت من نوع العلاقة المنفتحة أو المغلقة. وهكذا فإن مفهوم العلاقة مع القرآن يكون هو المفهوم الأكثر تأسيسية فيما يخص حضور أو غياب "القرآن الحي"؛ وبمعنى أنه فيما تؤسس العلاقة المنفتحة مع القرآن لحضوره الحي، فإن العلاقة

المنغلقة معه إنما تؤسس - على العكس - لغياب هذا الحضور الحي.ولعل ذلك يعني أن سعياً إلى استعادة "القرآن الحي" لا يتوقف على الطريقة التي يجري تداوله بها (شفاهيةً أو كتابية)، بقدر ما يتوقف على استعادة - أو حتى تأسيس - العلاقة المنفتحة معه.

ولسوء الحظ، فإنه يبدو أن الاستدعاء الاستعمالي للقرآن - في الحياة اليومية - إنما ينتهي إلى إفقاره وإهدار حيويته، على نحوٍ كامل؛ وذلك ابتداءً من تحققه ضمن نمطٍ من العلاقة الجامدة المغلقة معه. ويرتبط ذلك بحقيقة أنه لا يتجاوز حدود التداول الإجرائي للقرآن[1]؛ وهو النوع من التداول الذي لا يلمس منه - ومن كل ما يكون موضوعاً له من الظواهر والمفاهيم - إلا سطحه البراني الظاهر، وذلك على حساب التداول المتصل بجوهره التأسيسي الأعمق. ولعل هذا النوع الأخير من التداول (أعني التأسيسي) - الذي يكون مدار الانشغال فيه هو الوعي بالأصول العميقة التي تؤسس للظواهر والمفاهيم - هو ما يفتح الباب أمام الحضور الحي للقرآن؛ وذلك من حيث يسمح له بالتجاوب المتجدد مع تحولات الوضع الإنساني في عوالم متغيّرة.

وبخصوص التمييز بين الإجرائي والتأسيسي في مقاربة القرآن، فإنه يمكن القول أن القرآن يتميز - ككل النصوص الكبرى التي لا تكف عن الإشعاع والوميض على مرِّ الأزمان - بكونه ساحة التقاء بين "التاريخي" بتحديداته الجزئية، وبين "المُتجاوز" بشموله وكليته. وإذا جاز القول بأن التأسيسي في

---

(1) وعلى النحو الذي يمكن معه المقارنة مع التداول الراهن لكلٍ من العلم والديمقراطية في الممارسة العربية التي لا تعرف إلا مجرد استيفاء أدواتهما البرانية الإجرائية من دون امتلاك ما يؤسس لهما في العمق. وغنيٌّ عن البيان أن العرب لا يقدرون على الادعاء بأي نوعٍ من الحضور الحي الفاعل لكلٍ من الديمقراطية أو العلم في عالمهم. وهكذا يتماثل القرآن مع كلٍ من الديمقراطية والعلم في غياب الحضور الحي، بسبب طريقة بعينها في المقاربة والتداول.

القرآن يتمثَّل في هذا "المتجاوز" الذي يحيل إلى عالم القيم والمعاني الإنسانية الكبرى، فإن الإجرائي فيه يكون هو جملة التحديدات الجزئية التي تتحقق هذه القيم والمعاني، من خلالها، في لحظة بعينها. ولابد أن يكون مفهوماً أن الأمر، فيما يختص بالعلاقة بين التأسيسي (الكلي) والإجرائي (الجزئي) لا يتعلق بثنائية جامدة، يقف كل طرف منها بمعزلٍ عن الآخر، بقدر ما يتعلق بحقيقة واحدة يكون "التأسيسي" هو جوهرها الذي يدخل "الإجرائي" في تركيبها، ولكن من دون أن يكون قادراً على استنفادها. فإن هذا "التأسيسي" المتجاوز يكون - وعلى نحوٍ ما - أشبه بالحقيقة العلمية التي هي، بدورها، تركيبٌ يتنامى، في التاريخ، عبر تصحيحه المستمر لنفسه؛ ولكن من دون أن يكون هذا التاريخ قادراً على استنفادها بالمثل، وإلا فإن ذلك يؤشر على ما لا يمكن تصوره، بالعقل، من "نهاية العلم". وفقط فإن الفارق بينهما يتأتى من أنه فيما تكتمل الحقيقة العلمية في "الوعي"، وليس في "الوجود"؛ لأنها تكون - طوال الوقت، وبصرف النظر عن الوعي بها - قائمة في الوجود ضابطة لظواهره، على نحو فعلي، فإن التأسيسي المتجاوز في القرآن (والمجال الإنساني على العموم)، يكتمل في (الوجود)، وليس في (الوعي)؛ لأن هناك من القرائن ما يقطع بأن هذا التأسيسي المتجاوز (قيمةً ومعنى) كان - ومنذ أقدم العصور - حاضراً في (الوعي)، ولو بوصفه مثلاً أعلى يرنو إليه البشر[1]، ولكنه لم يكن كامل التحقق في (الوجود) في أي لحظة من التاريخ. إنه - هكذا - أقرب إلى القيمة أو المعنى الكلي الذي يمتص كل تحققاته الجزئية داخله، ومن دون أن تكون تلك التحققات قادرة على اقتناصه واستيعابه في واحدة

---

(1) وهنا يلزم التنويه بأن بعض المجتمعات الإنسانية لم تقدر، بجهدها الخاص، على بلوغ الوعي (الجمعي) بهذه القيمة أو المعنى الكلي؛ ومن هنا أنها كانت ساحة لاشتغال فعل "الوحي" الذي كان عليه أن يحقق ما لم يقدر عليه الوعي. وبالطبع فإن ذلك يعني وجوب اعتبار أن إحضار هذه القيمة أو المعنى إلى واقع البشر هو غاية الوحي وقصده.

منها؛ وإلا فإنها ستكون "نهاية القيمة أو المعنى"[1]. وإذن فإنه التباين بين "انفتاح" القيمة أو المعنى، وبين "محدودية" شكل تحققها. وبالرغم من هذه "المحدودية" لأشكال تحقق القيمة أو المعنى، فإنه يمكن القول أن كل واحدٍ منها يمثل، في تحقيقه لهذه القيمة أو المعنى، درجة أعلى من تلك التي يكون سابقاً عليها. وهنا يلزم التنويه بأن "التأسيسي" في القرآن - والوحي على العموم - لا يقتصر على ما هو أخلاقي ومجرد فحسب، بل إنه يتسع لمفهوم "المصلحة الإنسانية" كمبدأ عام، وبصرف النظر عن المضمون الذي يتحقق من خلاله المبدأ في لحظة ما. ويعني ذلك، وعلى نحو مباشر، إمكان القول بأن "مصلحة الإنسان وصلاحه" - كمبدأ عام - هي مفهوم "تأسيسي"، وأما المضمون الذي يتحقق من خلاله هذا المبدأ في لحظة بعينها، فإنه يكون هو الحد "الإجرائي" المحقق لها في تلك اللحظة.

وبالطبع فإنه إذا كان الوحي هو بمثابة إحضار للقيمة/المعنى/المصلحة، كمبادئ تأسيسيةٍ كبرى، إلى واقع مجتمعات بشرية، لم تكن لتقدر على بلوغها بجهدها الخاص، فإنه كان لابد أن يجري تنزيل هذه المبادئ التأسيسية في واقع حياتها، ضمن شروط اللحظة التي تعيش فيها هذه المجتمعات؛ حيث إن تنزيلها خارج تلك الشروط كان يمكن أن يترتب عليه رفض فعل الوحي بالكلية. ومن هنا ما يمكن القول إنها مراوحة الوحي وحركيته، أو حتى توتره، بين "المبدأ التأسيسي المتجاوز" من جهة، وبين "التحديد الإجرائي المتعيّن" الذي يتحقق، هذا المبدأ، من خلاله في واقع بشرٍ بعينهم، وفي إطار لحظة بعينها، من جهة أخرى. فإنه ليس خطاباً بهذا المبدأ في "المطلق"، بقدر ما هو خطابٌ به في

---

(1) دفعت البشرية- وستظل- ثمناً غالياً من دماء الملايين من أبنائها بسبب ما يسكن البعض من الاعتقاد الجازم في أن الأوضاع التي بلغوها، في لحظة بعينها، هو نهاية التاريخ وختام التطور.

الواقع "المتعيِّن": أي إلى بشر محددين، وفي لحظة تاريخيةٍ بعينها. وبالطبع فإنه يبقى - ضمن هذه المراوحة- أن "الحد الإجرائي" - الذي يتحقق من خلاله "المبدأ التأسيسي". إنما يكون "موضوعاً" من أجل تحقيق القيمة المرتبطة بهذا المبدأ، في تلك اللحظة بعينها، وليس على نحو نهائي مطلق. وإذ يعني ذلك أنه يتحقق في ارتباطٍ حاسم مع "التاريخ"، فإن صرامة هذا الارتباط تبلغ حد أنه قد يتحوَّل في لحظة مغايرة، لتلك التي تبلور فيها، إلى عائقٍ يحول دون تحقيق "المبدأ التأسيسي المتجاوز" الذي يقف وراءه. ومن هنا ما توافق عليه أهل التفسير والأصول من النسخ في القرآن؛ الذي لا يعني شيئاً إلا أن حضور وصلاح الحكم (وهو الحد الإجرائي المحقق للمبدأ التأسيسي أو القصد) يكون مرتبطاً بوقتٍ بعينه. فإن رفع الحكم، ليحل محله غيره (وهو معنى النسخ)، لا يعني إلا أنه قد استحال إلى عائق يحول دون تحقيق المبدأ أو القصد الذي يقوم خلفه؛ ولذا وجب رفعه لأنه لم يعد صالحاً في لحظة مغايرة لتلك التي تنزَّل فيها. وحين يلاحظ المرء قصر المدة الزمنية التي كان يتحقق ضمنها فعل النسخ، فإن له أن يستنتج إرادة القرآن إلى تأكيد محدودية الحد الإجرائي، وسرعة تحوله لاستيعاب حركة الواقع؛ وحتى لا يتحول إلى عائقٍ يحول دون تحقيق ما وراءه من "قصد".

ولقد كان ربط صلاح الحكم بالوقت هو أداة الفخر الرازي في الفرار من مأزق نسبة القول بالنقص إلى الله؛ فإنه "إن قيل: لو كان (الحكم) الثاني (أي الناسخ)، أصلح من الأول (أي المنسوخ)، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة للوقت الأول، والثاني بالعكس"[1]. إن الصلاح هنا هو المبدأ التأسيسي، وأما الحكم الذي يتحقق من خلاله هذا الصلاح، فهو الحد الإجرائي؛ وبحسب تقرير الرازي فإن

---

(1) الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج 3 (سبق ذكره)، ص 250.

الحكم، أو الحد الإجرائي المحقق للصلاح، قد يتحول في وقتٍ غير وقته إلى عائقٍ يُمتنع معه تحقيق الصلاح، فيلزم رفعه بالنسخ. وإذا كان الوحي، هنا، هو الذي يرفع الحكم حين يدرك فيه عائقاً أمام الصلاح، فإنه السؤال الذي يفرض نفسه يدور حول ما إذا كان فعل رفع الأحكام، مع تحولها إلى عوائق أمام تحقيق الصلاح، سيتوقف أم أنه يمكن أن يستمر بأدواتٍ أخرى؟.

الغريب، هنا، أن تجربة الجيل الأول من المسلمين تشير إلى حقيقة أنهم - ورغم انقطاع الوحي - قد رفعوا من الأحكام، ما أدركوا فيه حائلاً يمنع تحقيق الصلاح؛ وكان ذلك استناداً إلى وعيهم العميق بالمنطق الذي يحكم علاقة كلٍ من الوحي والعقل والواقع. ولعله يلزم الإشارة، هنا، إلى ما جرى بخصوص الأحكام المتعلقة بسهم المؤلفة قلوبهم، وتوزيع الغنائم على الجند الفاتحين، والحد المفروض على شارب الخمر وغيرها مما أدرك فيه الصحابة أن صلاحه مرتبطٌ بوقت تنزيله، وأن شروط صلاحه قد ارتفعت، ولم تعد قائمة. ويمكن الإشارة - ضمن نفس السياق - إلى أن "التاريخ" اللاحق، بدوره، سوف يرفع كافة الأحكام المتعلقة بفقه الرق في الإسلام، بعد أن رفع شروط وجودها بالكلية. ورغم ما قد يتصوره البعض من أن التاريخ، هكذا، إنما ينقض القرآن، فإن الثابت أن التاريخ كان بقدر ما يرفع من "الحكم"، يساعد القرآن على تحقيق ما يسكنه من المبدأ أو القصد إلى التسوية بين بني البشر. "ففي معالجته مشكلات الاسترقاق العبودي كان الإسلام مدركاً استحالة تفكيك مجتمع الأرقاء كنظام إنتاجي كامل، بمجرد عناوين نظرية أو بشعارات متعجلة لابد أن تنعكس سلباً على حالة المجتمع والإسلام معاً، فعمد إلى وضع مرتسمات برمجة فعالة لإنهاء الاسترقاق العبودي في أمدٍ لا يتجاوز بضعة أجيال لكي لا تحدث انهيارات اجتماعية واقتصادية مهلكة كان

لها أن تؤثر على مستقبل الإسلام نفسه"[1]. إن ذلك يعني أنه إذا كانت ضرورات الواقع قد حالت دون الرفع الكامل لمنظومة الرق، فإن القرآن قد ترك للتاريخ مهمة الإنهاء الكامل لها في أمدٍ زمانيٍ منظور.

ومن هنا وجوب عدم النظر إلى التحديد الإجرائي، الذي وضعه القرآن لتنظيم وضع الرقيق، على أنه تحديدٌ نهائي وحكمٌ مطلق، لأنه لو كان كذلك لوجب تثبيت الوضع الذي تعلق به هذا الحكم أو التحديد؛ وعلى النحو الذي يصح معه تصور أن تثبيت "الرق" هو أمرٌ واجبٌ بالقرآن؛ وهو مما لا يقبله عقلٌ أو شرع. ولما كان ذلك من الممتنع الذي يستحيل تصوره بالكلية، على هذا النحو، فإنه لا يبقى إلا أنه حكمٌ أو تحديدٌ مؤقت يرتبط صلاحه بوقت فرضه؛ وبكيفية ينفتح معها الباب أمام رفعه في حال بلغ "التاريخ" بالقصد القرآني إلى تحرير البشر، على العموم، إلى وضعٍ أرقى. وهنا يلزم التنويه بأن التحديد الإجرائي الذي أورده القرآن بخصوص الرق، قد كان يقصد، هو نفسه، إلى التسامي بالرقيق إلى وضعٍ أرقى من تلك التي كانوا عليها في الزمن السابق على تنزيل القرآن. ولعل ذلك يعني أن القرآن قد ابتدأ صيرورة الانتقال بالرقيق من وضعٍ كانوا فيه أشبه بالجماد أو الحيوان، إلى الحال التي راح يستقر فيها الإقرار لهم بوضع الإنسان. ولقد كان ذلك إلى الحد الذي استدعى فيه "القرطبي" قوله تعالى:"الله الذي خلقكم ثم رزقكم" (الروم: 40) - ليقرأ بها ما أورده القرآن عن وضع العبد المملوك[2] - معتبراً أنه "أدلُّ الدليل على

---

(1) فاضل الأنصاري: العبودية: الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي (الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع) دمشق، ط 1، 2001، ص 15.

(2) "ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيئ ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون" (النحل: 75).

تسوية الله بين الحر والعبد في الرزق والخلق"[1]. وبالطبع فإن ذلك يعكس وعياً بأن التسوية بين بني البشر هي القيمة الكبرى، أو المبدأ التأسيسي، الذي يقصد القرآن إلى تحقيقه[2]؛ وذلك على الرغم من حضور الحد الإجرائي الذي ينطوي على التمييز بينهم. ولعل أصل هذا الوعي هو الإدراك بأن هذا الحد الإجرائي نفسه يدفع في اتجاه المبدأ التأسيسي، الذي هو المساواة؛ ولو بتأكيده على أن هذا التمييز هو نتاج وضعٌ مشروط، وليس نهائياً ومطلقاً أبداً[3].

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج 12 (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط 1، 2006، ص 384. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن منظومة الفقه الإسلامي لم تقدر أبداً- رغم انحطاطها بوضع الرقيق مقارنةً بالقرآن- على التنزُّل بهم إلى ما دون الإنسان. بل إنها قد حافظت له على تلك الرتبة-الأصل، ثم جاء الاختلاف داخلها متعلقاً بالتمييز بين الحر والعبد بخصوص الواجب والحق. لكنه يبقى أن هذا التمايز حول "الواجب والحق" ليس تمايزاً مطلقاً، بقدر ما هو من نوع التمايز الذي تفرضه ضرورات الوقت. ومن هنا أنه مما يقبل التخطي والرفع، على النحو الذي يعني لزوم ارتفاع حكمه معه.

(2) رغم ما يبدو من توتر المفسرين حين كانوا يجابهون صداماً بين "قيمة كبرى" وبين "الحد الإجرائي" الذي يحققها القرآن من خلاله، فإنهم كانوا يُظهرون انحيازاً للقيمة الكبرى- أو المبدأ التأسيسي- على حساب التحديد الإجرائي المحقق لهما. وذلك ما يبدو من انحياز القرطبي لقيمة المساواة بين بني البشر على حساب الحد الإجرائي الذي يُميّز بينهم؛ وذلك بالرغم مما ينطوي عليه، هذا الحد، من الدفع في اتجاه هذه المساواة، في الآن نفسه. لكنه يلزم التنويه بأن هذا الانحياز للقيمة أو القصد على حساب الحكم أو الحد، لم يكن على نفس المستوى في كل المسائل؛ حيث إن ثمة من هذه المسائل ما كان حضوره فيها خافتاً نسبياً، مثل ما يخص مسألة المرآة التي تشهد، في التفسير أو الفقه، نوعاً من تغليب الحد على القصد.

(3) يورد القرطبي في تفسيره للآية: "فإذا أُحصنَّ فإن أتيَّن بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب" (النساء: 25)، ما ذكره البعض بخصوص تنصيف العقوبة، أو حتى رفعها، عن من يأتين الفاحشة من الإماء بأنة "ليس على (الأمَة) قناعٌ ولا حجاب، وأنها تخرج إلى كل موضع يرسلها أهلها إليه، لا تقدر على الامتناع من ذلك، فتصير حيث لا تقدر من الامتناع عن الفجور، مثل رعاية الغنم، وأداء الضريبة، ونحو ذلك، فكأنه لا حدَّ عليها إذا فجرت لهذا المعنى". أنظر: القرطبي:

ولعل ما يؤكد على ربط القرآن للحد الإجرائي المتعلق بوضع الرقيق، بمجمل الشروط التي كانوا يعيشون فيها، يتبدى في تعليقه لوضع "العبد المملوك" على كونه "لا يقدر على شيء". وبالرغم من أن ذلك كان لابد أن يوجِّه النظر إلى وجوب السعي إلى تخفيف هذه الشروط (التي لا يقدر بحسبها على شيء) ورفعها، ليتسنى رفع ما يرتبط بها من الحدود الإجرائية، التي تنطوي - لضرورات وقتها - على ما يشير إلى التمييز بين بني البشر، وذلك بالرغم من تساميها بالرقيق إلى وضعٍ أرقى مما كانوا عليه قبلها، فإن ما جرى - في الأغلب - قد مضى في اتجاه، لا مجرد تثبيت هذه الشروط فحسب، بل والانطلاق منها إلى ما يزيدها رسوخاً وثباتاً، ولو كان ذلك عبر الانحراف عما

الجامع لأحكام القرآن، ج 6 (سبق ذكره)، ص 237. ليست الأَمَة، إذن، مفطورة على الفاحشة بطبيعتها، بل إن إتيانها لها يرتبط بشروط حياتها التعيسة، مقارنة بالظروف الأفضل التي تعيش فيها الحرة. ومن هنا فإن التمييز- في العقوبة- الذي يضعه التحديد الإجرائي بينهما، إنما يرتبط بتباين الشروط التي تعيش فيها الواحدة منهما؛ وعلى النحو الذي يؤول إلى أن زوال الشروط التي تعيش ضمنها الأَمَة لابد أن يؤدي إلى رفع الحكم، أو التحديد الإجرائي، الذي يجعلها في الوضع الأدنى من الحرة. ولعل ما يجدر الوعي به أن تنصيف العقوبة- أو حتى رفعها- لا يكون، هنا، إشارة إلى الانتقاص من وضع الأَمَة، بل إنه يكون من الأمر الذي يتحقق به العدل؛ لأن إنزال عقوبة واحدة، على جريمة واحدة، يرتكبها فردين يعيش الواحد منهما في ظل شروط تختلف، على نحو كامل، عن تلك التي يعيش في ظلها الأخر، لا تكون مُحققة للعدل، رغم ما يبدو من أنها تلغي التمييز بينهما. إذ التسوية بينهما تكون - والحال كذلك- لا مجرد تسوية صورية فحسب، بل إنها تكون ظلماً لا يمكن نسبته إلى الله.
وضمن نفس السياق، فإن وصف القرآن للعبد المملوك بأنه "لا يقدر على شئ" إنما يعني عدم امتلاكه لإرادته كاملة؛ وبما يعنيه ذلك من أنه يكون في موضعٍ من المسئولية لا يستحق معه ذات العقوبة المُستحقة- لنفس الفعل- على الحر المالك لإرادته. وهكذا فإن تنصيف العقوبة على العبد/الأَمَة إنما يرتبط بوضعهما المشروط، وليس بطبيعة ذاتية تخصهما. ولكن الفقه؛ وبدلاً من أن يعمل على رفع هذه الشروط الجائرة عن الرقيق، ليرتقي بهم إلى مصاف الإنسانية، فإنه قد عمل على تثبيتها واستثمارها في الإبقاء على الأحكام التي تخصهم، بل وانحط بهم إلى ما دونها.

يقول به القرآن نفسه. فرغم صراحة القرآن في النهي عن نكاح المشركات، وتفضيل نكاح الأَمَة المسلمة عليه، في قوله تعالى "ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنَّ، ولأَمَةٌ مؤمنةٌ خيرٌ من مشركة ولو أعجبتكم" (البقرة: 221)، فإن ثمة من الفقهاء من مضى إلى تفضيل نكاح الحرة الكتابية (غير المسلمة) "لأن الأَمَة (المسلمة) وإن كانت تفضلها بالإيمان، فالكافرة تفضلها بالحرية، وهي زوجة. وأيضاً؛ فإن ولدها يكون حراً لا يُستَرقّ، وولد الأَمَة يكون رقيقاً، وهذا هو الذي يتمشى على أصل المذهب"[(1)]. ولقد بلغ الأمر حد الإقرار الصريح من الفقيه بتبنيه قولاً "تمييزياً"، رغم معاندته لما يقول به القرآن؛ حيث يروي القرطبي عن الإمام "مالك" أنه قال: بخصوص تخيير الحرة في حال الزواج (دون علمها) على الأَمَة بين أن تقيم مع الزوج أو تفارقه، وبين أن تقر نكاح الأَمَة أو تفسخه: "وإنما جعلنا الخيار للحرة في هذه المسائل لِما قالت العلماء قبلي، يريد سعيد بن المسيَّب وابن شهاب وغيرهما. (حيث) قال مالك: ولولا ما قالوه لرأيته حلالاً، لأنه في كتاب الله حلال"[(2)]؛ لأن "الأصح في الدليل، وكذلك في القرآن (هو) ألا يكون لها خيار، لأنها قد علِمت أن له نكاح الأربع، وعلِمت أنه إن لم يقدر على نكاح حرَّة تزوج أَمَة، وما شَرَط الله سبحانه عليها كما شرطت على نفسها، ولا يُعتبر في شروط الله سبحانه وتعالى علمها، وهذا غاية التحقيق في الباب والإنصاف فيه"[(3)]. لكنه يبدو أن هذا التحقيق والإنصاف لم يكن مما يتغيَّاه من أصروا على أن يحافظوا للحرَّة على وضعٍ تمييزي تتحكم من خلاله في مصائر "الأَمَة"؛ وذلك من خلال إعطائها الحق في إقرار زواج الأَمَة أو فسخه، ولو كان ذلك بالضد لما يقول به كتاب الله.

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 6 (سبق ذكره)، ص 229.
(2) المصدر السابق، ص 230.
(3) المصدر السابق، ص 230.

وهنا يُشار إلى أن القصد من إيراد مثل هذه الآراء، ليس بيان عدم قدرة أصحابها، فحسب، على قراءة "المبدأ التأسيسي" القائم وراء الحدود الإجرائية، الخاصة بالرق في القرآن، بل والكشف - وهو الأهم - عن أن هذا العجز عن الوعي بالمبدأ التأسيسي قد تأدى إلى الانحطاط بالرقيق إلى ما دون المنزلة التي وضعتهم فيها، حتى هذه الحدود الإجرائية نفسها. وإذ يتعذر نسبة ذلك كله إلى "كتاب الله"، فإنه لا يبقى إلا أن "الإكراهات الاجتماعية" هي التي تعمل؛ ليس على تثبيت الحدود الإجرائية الجزئية، بما هي أحكامٌ نهائية ومطلقة فحسب، بل وتمضي إلى التضييق من رحابة هذه الحدود الإجرائية ذاتها. ولعل ذلك يعني وجوب ترتيب العلاقة بين المبدأ أو القصد التأسيسي، في القرآن، وبين الحدود الإجرائية التي يتحقق من خلالها في لحظة بعينها؛ على نحوٍ يستلزم وجوب أن تنضبط هذه الحدود الإجرائية بالمبدأ التأسيسي، وليس العكس.

وهنا يمكن الإشارة إلى ثلاث محددات تنضبط بها تلك الحدود الإجرائية؛ هي الصلاح والوقت والعقل. فالحد الإجرائي هو ما يكون به الصلاح في وقتٍ بعينه، لا مطلقاً. ولما كان الوقت متغيراً، فإن ما يكون به الصلاح في الوقت الأول لا يمكن أن يكون مؤدياً لذات الصلاح في الوقت الثاني. ومن هنا ضرورة تحريك هذا الحد الإجرائي، مع تغيُّر الوقت، لأن عدم تحريكه سوف يجعل منه سبيلاً إلى وقوع الفساد. وفقط فإن العقل - لا سواه - هو ما يقدر على القيام بهذا التحريك؛ على أن يكون مفهوماً أن هذه الصيرورة لا تتحقق خارج أي شروط، بل تحت مظلة المبدأ أو القصد التأسيسي للقرآن؛ الذي يقدر على أن يستوعب، في جوفه، كافة الحدود الإجرائية مع كل تحولاتها اللاحقة، وبحيث يضفي عليها المعقولية والمعنى. وبالطبع، فإن ذلك يعني أن تثبيت هذه الحدود الإجرائية، ومقاربتها بوصفها أحكاماً نهائية مطلقة، إنما يؤول إلى وضعها؛ لا خارج الوقت فحسب، بل وخارج نظام المعنى والمعقولية أيضاً.

وهكذا حصل تغييرٌ في "الوقت"، وانقضى زمن الرق، فأدى ذلك إلى أن "الصلاح" لم يعد قائماً في الحدود الإجرائية التي وضعها القرآن لتنظيمه. ولأن هذه الحدود الإجرائية ليست مطلقة ونهائية، فقد قضى برفعها "العقل"، متجاوباً - في ذلك - مع المبدأ أو "القصد التأسيسي" الذي ينطوي عليه القرآن. وإذا كان القرآن لم يميز حدوده الإجرائية المتعلقة بالرق، بما يؤشر على أنها مما يقبل الرفع والتعليق، مع تغيُّر الوقت - بل إن وضعه لها لا يختلف عن وضعه لغيرها من الأحكام والحدود الإجرائية المتعلقة بمسائل أخرى كالمرأة وغير المسلمين وغيرها من المسائل التي جرى النظر إلى أحكامها وحدودها الإجرائية على أنها نهائيةً ومطلقة - فإن ذلك يعني أن ما جرى بخصوص أحكام وحدود الرق، من التحريك أو الرفع، هو مما يقبل الانطباق - ولو بطريقة مختلفة لا محالة - على الأحكام والحدود الإجرائية المتعلقة بغيره من المسائل، المُشار إليها. إذ إن هذه المسائل - أعني المتعلقة بالمرأة وغير المسلمين وغيرها - قد بقيت أحكامها وتحديداتها الإجرائية على حالٍ من الثبات، رغم تغيُّر الوقت، وبما آل إلى أن الصلاح لم يعد قائماً فيها؛ وعلى النحو الذي يستلزم وجوب قولٍ جديدٍ بشأنها، يسعى فيه "العقل" إلى تحريك تلك الأحكام والتحديدات الإجرائية بما يتجاوب مع المبدأ التأسيسي أو القصد الضابط لها في القرآن.

ولعله يمكن إسناد ما يبدو من إمكان التمييز، في القرآن، بين "الحد الإجرائي" وبين "المبدأ التأسيسي" الضابط له، إلى مفهوم "الخطاب" في القرآن. ورغم تعدد أنماط الخطاب في القرآن، فإن ما يختص منها بالمسائل، موضوع الانشغال هنا، هو خطابه حول الإنسان بالذات. وإذ يتوَّزع هذا الخطاب بين قول القرآن عن الإنسان في (الدنيا)، وبين قوله عنه في (الآخرة)، فإن الثابت أنه فيما يقرُ القول الأول بكل أشكال التمييز بين بني الإنسان، بسبب الجنس

والعرق والدين، ولكن من دون أن يعني هذا الإقرار تثبيته لها، بل هو يقر بها كجزءٍ من واقعٍ لا يقدر على القفز فوقه، ويسعى - في نفس الوقت - إلى خلخلته وزحزحته[1]، فإن القول الثاني يرفع تماماً كل هذه الأشكال من التمييز التي تفرضها ضرورات الوقت ودواعي التطور. وهكذا فإن كل أشكال التباين بين بني الإنسان على الأرض، لن تؤثر أبداً في وحدة الجزاء الذي سينالونه جميعاً، من دون أي تمييز، في السماء. بل إنه يُلاحظ على أغلب آيات القرآن المتعلقة بالجزاء أنها تكون في صيغة "تنكير"، ومن دون تعيين للجنس أو العرق أو الدين، وبعضها يتم فيه تعيين الجنس أو الدين؛ ولكن من دون أن يؤدي هذا التعيين إلى التمييز بينهم في جنس الجزاء.[2]

وإذا جاز أن استقراء خطاب القرآن عن الدنيا يكشف عن انبنائه على حقيقة أنها دار "عبور" للحياة الأبقى في الآخرة؛ فإن ذلك يعني أنه يتعامل معها على أنها من قبيل "العابر" الذي يكتسب دلالته ومعناه من كونه مؤدياً إلى "الخالد". وليس من شكٍ في لزوم أن يكون هذا "الخالد" هو الضابط الحاكم

---

(1) يقول تعالى: "يا أيها الناس إنَّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير" (الحجرات: 13).

(2) ولعل أمثلة على "التنكير"، ومن دون تعيين الجنس أو الدين أو العرق، تتجلى في مثل قوله تعالى: "من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم" (البقرة: 62)، "وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى" (الكهف: 88)، وأما الأمثلة على ما حصل فيه تعيين الجنس والدين، فمن مثل قوله تعالى: "من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنحيينه حياة طيبة" (النحل: 97)، "ومن عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فأولئك يدخلون الجنة يُرزقون فيها بغير حساب" (غافر: 40)، "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم" (البقرة: 62)، "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون" (المائدة: 69). وغنيٌّ عن البيان أن كون التمييز في الجنس والدين لم يتمخض عنه أي تمييز في جنس الجزاء؛ إنما يعني إسقاطه (أي التمييز) بالكليّة.

لكل صور التحديدات الإجرائية العابرة التي يعيش بحسبها الناس في الدنيا، تبعاً لضرورات الصلاح والوقت والعقل؛ حيث إنه من الممتنع أن يكون "العابر" هو ما ينضبط به "الخالد". وترتيباً على أن هذا "الخالد" يقوم على إسقاط كل أشكال التمييز بين البشر، وذلك فيما ينطوي "العابر" على أشكالٍ متباينة من التمييز، فإن ذلك يعني أن المبدأ التأسيسي في القرآن هو ما يقصد إلى إسقاط ضروب التمييز بين البشر، في حين أن التحديدات والأحكام الإجرائية التي يتحقق من خلالها هذا المبدأ في لحظة بعينها، لابد أن تقر بهذه الضروب من التمييز، وتدفع في اتجاه رفعها في نفس الوقت. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الدفع في اتجاه رفع ضروب التمييز، إنما يعني أن هذه التحديدات الإجرائية إنما تنطوي، وللمفارقة، على القصد إلى رفع نفسها، هي الأخرى.

ولعل من المفيد وجوب التأكيد على أن لحظة "المعاد الأخروي"، ليست هي وحدها اللحظة التي يقوم فيها القرآن بإسقاط ضروب التمييز بين البشر، بل إن ثمة لحظة أخرى يلغي فيها القرآن هذه الضروب التمييزية، أيضاً؛ هي لحظة "الخلق الأولى"[(1)]. وبالطبع فإن نفي القرآن لحصول التمييز في لحظتي الخلق والمعاد؛ وهما اللحظتان اللتان تكونان موضوعاً لفعل الله المباشر والصريح، لابد أن ينتهي إلى القطع بأن التمييز لا يمكن أن يكون مطلباً أو قصداً إلهياً أبداً. وعندئذٍ، فإنه لا يبقى إلا أن يكون هذا التمييز هو نتاجٌ إنسانيٌ خالص، يرتبط بنوازع أنانية وسلطوية؛ هي التي تغذيه وتقف من ورائه. إن التمييز، إذن، يجد أساسه في ما يسعى البشر إلى تجاوزه؛ حيث يكشف مسار التطور البشري عن الإدراك المتزايد لوجوب الخروج من "المبدأ

---

(1) يقول تعالى: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة" (النساء: 1)، "ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشرٌ تنتشرون" (الروم: 20)، "والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً" (فاطر: 11). وهكذا فإنه لا تمييز في الخلق؛ حيث الكل من نفسٍ واحدة ومن عنصر ماديٍ واحد هو التراب.

الأناني" إلى "المبدأ الكوني"، ومن "المبدأ السلطوي" إلى "المبدأ التحرري". ولعل ذلك يحيل إلى ما يمكن القول أنه التطابق بين "المبدأ" الذي يتجه إليه مسار التطور الإنساني، على العموم، وبين "المبدأ التأسيسي" الذي يقصد إليه فعل الوحي، وضمنه القرآن، على الخصوص. ويعني ذلك، على نحو صريح، أن تثبيت الأحكام والتحديدات الإجرائية للقرآن؛ بما هي ذات طبيعة نهائية ومطلقة، سيقف عائقاً ليس أمام تحقيق القصد التأسيسي للقرآن، بل وأمام مسار التطور الإنساني؛ وبما يؤدي إلى غلق الباب نهائياً أمام ما يكاد أن يكون أحد المسلمات التي يؤمن بها المسلمون جميعاً من قدرة القرآن على تقديم قولٍ يؤكد به صلاحيته للإنسانية بأسرها، في مسار تطورها الراهن.

ولعل ذلك كله - وبمثل ما كان الوحي قبلاً - يؤكد على محدودية الحكم، أو الحد "الإجرائي"؛ على النحو الذي يجعل من مبدأ "القابلية للتجاوز" أحد أهم محدداته على الإطلاق. وإذا كان الإنسان هو الكائن الذي يحضر معه التجاوز إلى الوجود، فإنه يلزم التأكيد على أن هذه القابلية للتجاوز إنما ترتبط بدخول الإنسان (واقعاً ووعياً) في تركيب ظاهرة الوحي، في كليتها. ومن حسن الحظ، أن تحليلاً لظاهرة الوحي، سواء في عمومها أو في تجليها القرآني خصوصاً، ليكشف عن خضوعها لضربٍ من المنطق الحاكم لها؛ والذي يستحيل فهمه بمعزل عن الوعي بدخول الإنسان (وعياً وواقعاً) في بنائه الكامن.

المنطق الحاكم لظاهرة الوحي:

إذا كان من الصعب الكشف عن المنطق الذي يتحكم في مسار ظاهرة ما إلا عبر الإحاطة بتاريخها الشامل، فإن الأمر يبلغ حد الاستحالة حين يكون

المرء بإزاء ظاهرة مفتوحة لم يكتمل تاريخها بعد. وعلى العكس من ذلك يكون حال الظواهر التي تبلور تحققها واكتمل تاريخها؛ حيثإن الوعي بمنطقها الكامن يكون أكثر يسراً وإمكانية. وغنيٌّ عن البيان أن الوحي هو أحد هذه الظواهر التي اكتمل بناءها، ولا مجال لأي جديدٍ في تاريخها؛ وبما يؤول إلى ليس فقط إلى إمكانية اكتناه المنطق الذي يتحكم في نظامها، بل والإمساك به - وهو الأهم - في حالٍ من الشمول والكليّة.

ولعل نقطة البدء إلى الإمساك بهذا المنطق تنطلق من الوعي بجملة من التحديدات التي تميّز ظاهرة الوحي على العموم. وأول هذه التحديدات أنها ظاهرةٌ تتميز بالشمول والاتساع؛ وإلى الحد الذي يبدو فيه أنها لا تخص بني البشر وحدهم، بل تتصل بغيرهم من الكائنات غير الناطقة؛ التي تحدث القرآن عن وقوع الوحي إليها أيضاً[1]. وحتى بخصوص البشر، فإن الوحي لا يقتصر على الأنبياء وحدهم، بل يُضاف إلى من سواهم من غير الأنبياء[2]؛ وبما يعنيه ذلك من كونها ظاهرة إنسانية شبه عامة.

ولعل الطابع الإنساني لهذه الظاهرة يرتبط - وعلى نحوٍ جوهري - بالأصل الذي نشأت منه؛ والذي يرتد إلى أحد الأفكار الكبرى التي تكاد أن تكون غائرة في تلافيف الوعي الإنساني على العموم. إنها الفكرة الغائرة عن لحظة فردوسية أولى كان فيها البشر يعيشون مع الله؛ سواء كان ذلك في السماء بحسب ما تقول به كل الأديان الراقية، أو على الأرض بحسب ما تقول الأديان الميثولوجية الأقل رقياً. وبصرف النظر عن الموضع الذي تحققت فيه

---

(1) "وأوحى ربك إلى النحل" (النحل: 68).

(2) "وأوحينا إلى أم موسى" (الشعراء: 52، القصص: 7)، "إذ أوحينا إلى أمك" (طه: 38). ومن المعروف أن القرآن يختص الرجال وحدهم بالنبوة، "وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم" (النحل: 43)

هذه الوحدة بين الله والبشر (السماء أو الأرض)، فإن هذه اللحظة الفردوسية لم يُكتَب لها الدوام، بل سرعان ما حدث الانفصال بين الله والإنسان بهبوط الإنسان إلى الأرض بحسب الأديان العليا، أو بصعود الإله إلى السماء حسب التصورات الميثولوجية الأولى؛ وهو الانفصال الذي لم يتوقف البشر عن السعي إلى رفعه، والعودة إلى حال الوحدة مرة أخرى. وإذ بدا أن استعادة الوحدة المباشرة بين الله والإنسان تبدو مستحيلة، فإن أشكالاً أخرى للاتصال غير المباشر بين الأرض والسماء كان لابد أن تتبلور؛ ومنها الوحي بالطبع. وهكذا فإن الوحي قد تبلور منذ أقدم العصور، كأحد أشكال تجاوز حال الانفصال بين الله والإنسان التي عرفتها كل الجماعات البشرية التي عاش أسلافها الغابرين في وحدة فردوسية مباشرة مع الله، ثم حدث بعدها انفصالهما الفاجع. إن ذلك يعني أن الوحي ليس مجرد ظاهرة دينية، بقدر ما هو ظاهرة إنسانية عامة ترتبط بتصورات الوجود الإنساني.

وفضلاً عن ذلك فإن الوحي ظاهرة تاريخية اكتمل تحققها على مدى تاريخي طويل امتد لعدة قرون، وعبر لحظاتٍ شتى[1]. وهكذا فإنها لم تنبثق مكتملة أو دفعة واحدة، بل تطورت عبر مراحل جزئية متعددة على مدى القرون إلى أن حققت اكتمالها مع النبي الخاتم في القرن السابع الميلادي. وبما أن ظاهرة الوحي تشتمل، في داخلها، على مراحل ولحظات جزئية يجري الانتقال بينها من لحظة إلى أخرى، فإن هذا الانتقال لا يمكن أن يكون خبط عشواء، بل إنه يتحقق، وبالضرورة، بحسب منطقٍ يتحكم فيه، ويضفي عليه المعقولية التي تجعله قابلاً للتفسير.

---

(1) "وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وايوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا* ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلّم الله موسى تكليماً" (النساء: 163- 164).

وإذ يبدو - والحال كذلك - أن منطق الظاهرة لا ينفصل عن تاريخها، فإنه يلزم التأمل في معنى ودلالة تعدد صور الوحي وتنوعها على مدى التاريخ الإنساني، وأن كل واحدة من تلك الصور تتناسب مع الوضع (العقلي والتاريخي) للمُخاطبين بها في لحظة بعينها؛ وبما يعنيه ذلك من أن صورة سابقة ومتقدمة للوحي لا يمكن أن تناسب وضعاً إنسانياً لاحقاً أرقى من ذلك الوضع الذي تنزَّلت تلك الصورة المتقدمة لكي تتجاوب مع حاجاته، إنما يكشف عن ارتباط كل واحدة من لحظات الوحي وصوره بتحديدات اللحظة التي تنزَّلت فيها؛ وعلى نحو لا يمكن معه فرض صورة أسبق من الوحي على وضع إنساني لاحق أرقى، والعكس، ويؤكد - بالتالي - على أن القابلية للتجاوز هي جزء من صميم تركيب ظاهرة الوحي ذاته. وهنا يُشار إلى أنه إذا كانت لحظة الوحي وصورته الأخيرة - بما هي لحظة اكتمال وختام سيرورة الوحي بأسرها مع النبي محمد - هي اللحظة التي لا تقبل التجاوز كتنزيل: حيث لا تنزيل بعد النبي الخاتم بالطبع، فإنها لابد أن تكون موضوعاً للتجاوز التأويلي بالطبع، وإلا فإنها ستفقد القدرة على الفاعلية خارج حدود اللحظة التي تنزَّلت فيها. وهكذا فإنه إذا كان اكتمال الوحي مع النبي الخاتم، يؤذن بعدم القابلية للتجاوز تنزيلاً، فإنه يفتح الباب واسعاً أمام وجوب التجاوز فهماً وتأويلاً[1]؛ وبما يؤول إليه ذلك من أن القابلية للتجاوز لا تفارق بناء الوحي (رغم مصدره الإلهي) تنزيلاً وتأويلاً. وإذ الأمر هكذا، فإنه يستحيل على أي معرفة تصدر عنه أن تدَّعي لنفسها حضوراً مطلقاً لا يقبل التخطي والتجاوز.

---

(1) ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن واقعة اكتمال الوحي وتمامه إنما تجد تفسيرها، بحسب الكثيرين، في بلوغ العقل الإنساني حالة من النضج أصبح معها قادراً على أن يفض شفرة الوحي فهماً وتأويلاً.

والحق أنه يتعذر فهم الكيفية التي يكون فيها القرآن (رغم مصدره الإلهي) هو المصدر الذي تتخلَّق حوله منظومات معرفية ذات طابع إنساني، بعيداً عن الوعي بطبيعته كأحد لحظات سيرورة الوحي الإلهي، ثم بالكيفية التي تنزَّل بها على مدى زماني متطاول نسبياً من جهة، وبعيداً، من جهة أخرى، عن إلحاح القرآن الملفت على تقديم نفسه - لمن يخاطبهم - ككتاب للقراءة والفهم، وليس كنص للاستظهار والحفظ[1]. ولعل هذه المحددات الثلاثة في حاجة إلى المزيد من الإيضاح والبيان للوقوف على ما يؤسس للكيفية التي يكون بها ما يصدر عن "المعرفة الإلهية" مركزاً لما ينتمي بطبيعته إلى عالم "المعرفة الإنسانية".

إذا كان القرآن وغيره من أشكال وصور الوحي الأخرى هي تمثيلات للمعرفة الإلهية، تصدر عنها وترتبط بها، فإن ذلك لا يعني أنها كتمثيلات لتلك المعرفة تتطابق معها أو تستنفدها؛ بل إن المعرفة الإلهية تبقى مجاوزة ومفارقة لتلك التمثيلات التي تصدر عنها. ويرتبط ذلك بحقيقة أنه فيما تتميز المعرفة الإلهية بالإطلاق وعدم التناهي، فإن تتابع وتبدُّل صور الوحي التي هي محض تمثيلات لتلك المعرفة، يؤكد على وجوب كونها موضوعاً للتحدُّد والتناهي؛ وأعنى من حيث أن اللاحق منها دائماً ما يستوعب السابق ويتخطاه إلى تركيبٍ أعلى، وذلك على الرغم من استبقائه، طبعاً، للجوهر الكلي الذي يبقى حاضراً في كل صور الوحي وتحققاته الجزئية. وهكذا فإنه إذا كانت المعرفة الإلهية تأبى، بما هي كذلك، على الاستنفاد والتناهي والتحدُّد، فإن

(1) لابد من التأمل في دلالة أن الله قد اختص نفسه بمهمتي إنزال القرآن وحفظه؛ وذلك في قوله: "إنا نحن نزلّنا الذكر وإنا له لحافظون"، الحجر 9؛ وبما يعنيه ذلك من أن للإنسان دوراً آخر غير مجرد الحفظ. ولعله قد أراد للإنسان أن يكون دوره هو الحفظ المعنوي، وليس الحفظ الحسي الذي يسود الآن؛ وأعنى بذلك الانشغال بإنتاج المعنى الذي هو الحفظ بالمعنى الأعمق، وليس بحفظ التلاوة الذي هو أبسط أنواع الحفظ وأدناه.

كل ما صدر عنها من صور الوحي المتعددة المتنوعة يكاد، في معظمه، أن يكون موضوعاً للاستنفاد والتحدُّد والتناهي والتبدُّل[1].

وبتعبيرات القرطبي، فإنه يجوز المصير إلى حقيقة أنه فيما تكون المعرفة الإلهية من قبيل "العلم الذي لا يتغير" فإن الوحي يكون - رغم صدوره عنها - "خطاباً يتبدّل"[2]. ولعل هذا التمييز بين ثنائية "ما يتبدَّل" وبين "ما لا يتغيَّر"،

---

(1) وبالطبع فإن في ذلك تفسيراً لتعدد الأنبياء الحاملين لوحي السماء والذين تتحدث المصادر الإسلامية عن بلوغهم مائة وأربعة وعشرين ألف نبي، بينما تتنزَّل بالرسل، من حاملي الرسالات، إلى حوالي ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولاً، يندرج العدد الهائل منهم- الأنبياء والرسل- في إطار من أشار القرآن إلى أنه لم يقصص عنهم. واعتماداً على ما تقرره المصادر الإسلامية من أن الأنبياء كانوا يأتون أحياناً لمجرد تجديد الدعوة لشريعة سابقة تنزَّل بها رسول، فإن الرسول إنما يأتي حاملاً لشرعٍ جديد. ولا تنصرف الجدة، هنا، إلى صور العبادات وقواعد المعاملات فحسب، بل تتجاوز إلى صورة العقيدة نفسها؛ وهو ما يؤكده أن الانتقال من اليهودية إلى الإسلام كان انتقالاً من "الله" موضوعاً للتشبيه الحسي إلى الله الذي "ليس كمثله شيئ"، أو إله التنزيه الخالص. وبالطبع فإن الاختلاف أيضاً يطال مضمون الأحكام ليس فقط بين إحدى صور الوحي وغيرها، بل وحتى داخل صورة واحدة من تلك الصور- كما جرى في الإسلام- من لحظة إلى أخرى؛ حيث تغاير الحكم الخاص بالخمر من قوله تعالى: "ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى" إلى قوله القاطع لاحقاً: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه". وأما الاختلاف بين شريعة وأخرى فيعكسه قوله تعالى كاشفاً عن نوع أخلاقية الثأر السائدة بين الجماعة العبرانية: "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص" المائدة 45، وبين أخلاقية العفو التي يعبر عنها قوله تعالى: "وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين" الشورى 40.

(2) في تفسيره لآية "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها" البقرة 106، مضى القرطبي إلى القطع بأنه "لا خلاف بين العقلاء على أن شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، وإنما كان يلزم البداء لو لم يكن عالماً بمآل الأمور، وأما العالم بذلك فإنما تتبدَّل خطاباته بحسب تبدُّل المصالح؛ كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو فخطابه يتبدَّل، وعلمه وإرادته لا تتغير، فإن ذلك محال في جهة الله تعالى". القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج2، (سبق ذكره) ص303.

هو ما يقف وراء ما مضى إليه "محمد عبده" من إن القرآن "يصرح بأن دين الله في جميع الأمم واحد، وإنما تختلف الأحكام بالفروع التي تختلف باختلاف الزمان، وأما الأصول فلا خلاف فيها. قال تعالى: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولَّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون". وقال تعالى: "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا. ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً". فالاعتقاد بالله والنبوة وبترك الشر وبعمل البر والتخلُّق بالأخلاق الفاضلة مستوٍ في الجميع"[1]. وترتيباً على ذلك فإنه إذا كان "العلم الذي لا يتغير" يتبدى في "الأصول التي لا خلاف عليها"، فإن "الخطاب الذي يتبدَّل" يتجلى في "الأحكام التي تختلف باختلاف الزمان". وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن تلك الثنائية التي صاغها أحد أقطاب أهل السنة الكبار؛ وأعني القرطبي، إنما تكشف عن قبول أهل السنة لمفهوم الوحي، بكل صوره وأشكاله، كتمثيل غير مطابق، على نحو كامل، للمعرفة الإلهية بالرغم من صدوره عنها. حيث إنه يستحيل - ومن دون أدنى جدال - المطابقة بين "ما يتبدَّل" من جهة، وبين "ما لا يتغيَّر" من جهة أخرى.

وغنيٌّ عن البيان، أن "المعرفة الإلهية"، التي يصدر عنها الوحي، لا يمكن أن تكون هي الأصل في ما يطال صوره المتعددة من التبدُّل، الذي تكون معه موضوعاً للاستنفاد والتحدُّد، وذلك لأنها (أعني المعرفة الإلهية) تكون

(1) محمد عبده: تفسير فاتحة الكتاب (دار الكتب المصرية) القاهرة 1997، ص 42.

بطبيعتها، مطلقة وغير متناهية، وليست قابلة للاستنفاد أبداً[1]. وترتيباً على ذلك، فإنه لا يبقى إلا أن يكون الأصل في هذا التبدُّل هو من تصدر إليهم صور وأنماط الوحي من المُخاطبين بها من بني البشر الذين يتصفون، وعياً ووجوداً، بالتحدُّد والتناهي والتبدُّل. وهكذا فإن تباين بني البشر (وعياً وواقعاً) هو ما يقوم وراء تنوّع وتباين صور الوحي[2]؛ التي تكون بمثابة خطابات متجهة إليهم؛ وبما يعنيه ذلك من وجوب صوغها على نحو تكون معه مقبولة لأفهامهم ومتجاوبة مع طبيعة واقعهم، وإلا فإنها لن تكون مما يمكن لهم أن يفهموه أو يؤمنوا به؛ فإن الله - بحسب القول الدال للقرطبي - "كالطبيب المُراعي أحوال العليل، فراعى ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته". ومن هنا أن ما تتميز به طبيعة أفهام البشر من الاختلاف، وأبنية واقعهم من التجدُّد هو الأصل فيما يطال صور الوحي من التحدد والاستنفاد والتبدُّل. ولعل ذلك يحيل إلى إن طبيعة صور الوحي لا تتحدد بصدورها عن "الإلهي" غير المحدود، بل إنها - وبالأساس - تتحدد بحقيقة صدورها إلى "الإنساني" المحدود. فإذ تكون تلك الصور هي أدنى إلى الرسائل والخطابات، فإنها - وككل رسالة أو خطاب - لا تتحدد بطبيعة المُرسِل فقط، بل وتتحدد أيضاً بطبيعة المُرسَل إليه؛ الذي لن يكون بمقدوره أن يتجاوب مع الرسالة ما لم تتلاءم مع فهمه، وتتجاوب مع مشكلات واقعه. ومن هنا أن اختلاف "صور العبادات مما اختلفت فيه الأديان الصحيحة، سابقها مع لاحقها، واختلاف الأحكام

---

(1) " قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً" الكهف، 109؛ "ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلامٌ والبحر يمدُّه بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم" لقمان 27؛ وبما يعنيه ذلك من أن المعرفة الإلهية غير قابلة للاستنفاد أبداً

(2) "وإن من أمة إلا خلا فيها نذير" فاطر 24، "ولقد بعثنا في كل أمة رسول أن أعبدوا الله" النحل 36، "ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضى بينهم" يونس 47،"لكلٍ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" المائدة 48.

متقدمها مع متأخرها، فمصدره رحمة الله ورأفته في إيتاء كل أمة وكل زمان ما علم فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان، وكما جرت سنته - وهو رب العالمين- بالتدريج في تربية الأشخاص، من خارج من بطن أمه لا يعلم شيئاً، إلى راشدٍ في عقله، كامل في نشأته، يمزق الحجب بفكره، ويواصل أسرار الكون بنظره، كذلك لم تختلف سنته ولم يضطرب هديه في تربية الأمم، فلم يكن من شأن الإنسان في جملته ونوعه أن يكون في مرتبة واحدة من العلم وقبول الخطاب من يوم خلقه الله إلى يوم يبلغ من الكمال منتهاه، بل سبق القضاء أن يكون شأن جملته في النمو قائماً على ما قررته الفطرة الإلهية في شأن أفراده، وهذا من البديهيات التي لا يصح الاختلاف فيها"[1]. ولعل الوحي تبعاً لتلك البديهية التي لا خلاف فيها - على قول الاستاذ الإمام - هو أدنى ما يكون إلى الخطاب الذي يستعيد فيه كلٌّ من الإلهي والإنساني اتصالهما - غير المباشر بالطبع - بعد ما جرى من انفصالهما الفاجع القديم الذي هو واقعة أولية تكاد كل الأديان المعروفة أن تؤسس عليها وجودها؛ ومع ملاحظة ملاءمة هذا الخطاب لطبيعة فهم الإنسان ودرجة تعقُّد وتركيب واقعه.

ومن حسن الحظ أن ما بدا من دخول الاختلاف في تركيب ظاهرة الوحي على العموم، قد أدى إلى دخوله في تركيب تجليه الجزئي المتمثل في الوحي القرآني. فإذ استقر التصور على أن الوحي بالكتب السابقة على القرآن قد تحقق جملة واحدة، فإن الأمر لم يكن هكذا مع القرآن الذي ظل يتنزَّل على مدى ثلاثة وعشرين عاماً تقريبا؛ وهو ما كان - حسب القرآن نفسه[2] -

(1) محمد عبده: رسالة التوحيد (دار الشعب) القاهرة، د ت، ص 132- 133. ويتفق الاستاذ الإمام في تصوره للوحي كتربية للأمم مع تصور فيلسوف التنوير الألماني "ليسنج" للوحي بوصفه "تربية للجنس البشري"؛ وذلك بحسب ما يبدو من عنوان كتابه الأهم.

(2) "وقال الذين كفروا لولا نُزِلَ عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبّت به فؤادك" الفرقان32.

موضوعاً لاعتراض وتشكيك مشركي مكة. ولقد مضى علماء القرآن إلى تفسير هذا التنزيل للقرآن مُنجماً، بالقصد - الذي وردت به الآية - إلى تثبيت فؤاد النبي: "فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة كان أقوى للقلب وأشد عناية بالمرسل إليه، ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك إليه، وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز، فحدث له من السرور ما تقصر عنه العبارة"[1]، وكذا فإنهم قد أشاروا - على سبيل التفسير أيضاً - إلى الطبيعة الشفاهية للثقافة التي يتحقق فيها التنزيل؛ وأعنى من حيث "إنه عليه السلام كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ففُرق عليه ليسهل عليه حفظه بخلاف غيره من الأنبياء، فإنه كان كاتباً قارئاً، فيمكنه حفظ الجميع إذا نزل جملة"[2]. وهكذا فإن التنجيم، بدوره، يبدو مرتبطاً، أشد الارتباط، بالحالة النفسية والمعرفية المحدودة بالشرط الإنساني للنبي الكريم.

وفضلاً عن هذه الدلالة الذاتية للتنجيم المرتبطة بالشرط الإنساني للنبي الكريم، فإنه يمكن الحديث عن دلالة موضوعية تتعلق بعلاقة الارتباط الجوهري بين القرآن والواقع. وهنا فإنه إذا كان تحقق الوحي بالكتب السابقة على القرآن جملة واحدة قد اقتضى تعدد الأنبياء في إطار الدين الواحد (وإلى حد القول بالنبوة المفتوحة على النحو الذي يسمح لهذا الدين باستيعاب ما يحدث من تطورات في الواقع)، فإن نزول القرآن مُنجماً على مدى زمان متطاول إنما يشير بجلاء إلى اتساعه لحركة الواقع؛ وبحسب ما يؤكده مفهوم "النسخ" الثابت بالقرآن نفسه. إذ يرجع التنجيم أيضاً إلى أن "في القرآن أجوبة عن أسئلة (يثيرها الواقع)، فهو سبب من أسباب تفرُّق

---

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن (دار المعرفة للطباعة والنشر) بيروت، ط3، 1972، ج1، ص 231.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.

النزول، ولأن بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتى ذلك إلا فيما نزل مُفرّقا"[1]. وإذ يكون النسخ، هكذا، هو أحد أسباب التنجيم، والنسخ هو نوعٌ من الاستجابة لحركة الواقع، فإن ذلك يعني أن التنجيم مُعللٌ بحركة الواقع بالأساس. فالنسخ يصدر - على قول القرطبي السابق ذكره - عن حقيقة "أن شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، وأن العَالِم بذلك (يعني الله) إنما تتبدَّل خطاباته بحسب تبدُّل المصالح؛ كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى (الله) ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو فخطابه يتبدَّل، وعلمه وإرادته لا تتغير"؛ وبما يعنيه ذلك من أن واقع المصالح المتبدِّلة للعباد هو أحد أسباب التنجيم وأصوله.

وإذا كان ثمة من ينكر النسخ في القرآن، وراح يستبدل به مفهوم "المنسأ"؛ وذلك ابتداءً من أن حكم النسخ هو الإزالة، بينما يتأجل العمل بالمنسأ، حتى إذا عادت الظروف إلى ما كانت عليه قبل ذلك عاد حكم المنسأ إلى الفعالية والتأثير؛ فإنه يكون إظهاراً لجوهرية الارتباط بين القرآن والواقع. إذ يعنى المنسأ "أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة ما توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً... ومن ذلك قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم..)، كان ذلك في ابتداء الأمر، فلما قوي الحال وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة عليه، ثم لو فرض وقوع الضعف كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، عاد الحكم، وقال صلى الله عليه وسلم: فإذا رأيت هوى متبعاً وشحاً مطاعاً وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك، وهو سبحانه وتعالى حكيم أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم حين ضعفه ما يليق بتلك

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الحال رأفة بمن اتبعه ورحمة، إذ لو وجب لأورث حرجاً ومشقة، فلما أعز الإسلام وأظهره ونصره وأنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مطالبة الكفار بالإسلام، أو بأداء الجزية - إن كانوا أهل كتاب - أو الإسلام أو القتل إن لم يكونوا أهل كتاب. ويعود هذان الحكمان - أعنى المسالمة عند الضعف والمسايفة عند القوة - بعود سببهما، وليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسالمة، بل كل منهما يجب امتثاله في وقته"[1]. وهكذا تكون حركة الواقع هي الأصل في كل ضروب التباين التي راح يتسع لها الوحي القرآني من خلال مفاهيم الناسخ والمنسوخ والمنسأ وأسباب النزول، وغيرها من ضروب التمييز بين المكي والمدني والسفري والحضري والليلي والنهاري التي تكشف عن أن الواقع لا يدخل فقط من خلال ما يتعلق بتغاير الزمان في تركيب القرآن، بل ويدخل في تركيبه أيضاً من خلال تغاير المكان؛ وبما يعنيه ذلك من أن الاختلاف (زماناً ومكاناً) داخلٌ في تركيب القرآن. ولقد راح علماء القرآن يحددون تأثير هذا التغاير الزماني والمكاني على كل من مضمون القرآن وأسلوبه. وبالطبع فإنه يبقى، على أي حال، أن الطريقة التي تنزَّل بها القرآن تكشف، بدورها، عن دخول الاختلاف في بناء الظاهرة القرآنية؛ تماماً كدخوله في بناء ظاهرة الوحي على العموم.

وإذ يكشف ما مضى كله عن دخول الإنسان (وعياً وواقعاً) في تركيب ظاهرة الوحي على العموم والخصوص معاً؛ وبالكيفية التي يبدو معها القول لازماً بأن صوره المتنوعة لا تقدم المعرفة الإلهية المطلقة الخالصة التي يختص بها الله في علوه الفائق، لأن هذه المعرفة تبقى - بحسب السلف أنفسهم - "مما تفرد الله بعلمه ومعرفته، فلم يخبر به ملكاً مقرباً، ولا نبياً مرسلاً، بل احتجبه عن الخلق جميعهم، لأن علمه أكثر وأعظم من أن يعلمه

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص 42- 43.

أحد من خلقه"[1]، بل تقدم محض "تمثيلات" لها، فإنه يلزم التنويه بأن تلك التمثيلات هي - في جوهرها - صوغٌ وتشكيلٌ للمعرفة الإلهية على النحو الذي تتجاوب فيه مع بناء كل من الوعي والواقع الإنسانيين في لحظات بعينها، أو أنها من قبيل "أنسنة" الله لعلمه ليقدر البشر[2]، ليس فقط على فهمه

(1) عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني: الحيدة وانتصار المنهج السلفي (مكتبة التوعية الإسلامية) القاهرة، دون تاريخ، ص31. ولعل ذلك ما يؤكده إصرار الله على أن لا يجعل الأنبياء يعتقدون- حتى بعد اختصاصهم بالوحي- أنهم قد حازوا المعرفة المطلقة التي لا تخفى معها خافية. ويأتي المثال على ذلك من "قصة موسى والعبد الصالح. فقد ورد في شأنها- برواية البخاري- ما رواه أُبيّ بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا، فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى الله إليه: إن لي عبداً بمجمع البحرين هو أعلم منك. فقال موسى: أي رب! فكيف لي به، فدله على مكانه، وجعل آية لقائه به في عودة الحوت المجفف إلى الحياة. (وهكذا) لم يرض الله جواب موسى لأنه يصور غفلته عن سعة فضل الله على سائر خلقه بما يعلمهم ويرشدهم، ويصور اغتراره بمظاهر من العلم لا تحيط بأسرار الكون ولا بحقائق الأشياء. فلا ينبغي للمرء مهما أوتي من العلم والحكمة أن يغفل لحظة عن سعة علم الله الذي يتجاوز تصورات البشر ومداركهم. وهذا ما أراد الله أن يعلمه لموسى عندما جمعه بالعبد الصالح". أنظر: التهامي نفرة: سيكولوجية القصة في القرآن (الشركة التونسية للتوزيع) تونس 1974، ص 171- 172. وفيما يتعلق بالنبي محمد (صلعم)، فإن المرء يلمح حرصه في العديد من المواقف التي سُئل فيها عن موضوعات غيبية، على رد العلم بها إلى الله وحده مؤكداً، هو نفسه، على محدودية معرفته في مقابل العلم الإلهي المحيط. "قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين" الملك 26، "قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله" النمل 65، "قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب" الأنعام 50، "يسئلونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي" الأعراف 178.

(2) وإذ تعني الأنسنة التأكيد على استحالة تحقق المعرفة بشيءٍ ما خارج السياق المحدد له، فإن الله قد آبى إلا أن يقدم المثل جلياً- في نفس قصة موسى والعبد الصالح- على استحالة تحقق المعرفة خارج السياق. فإن ما قام به العبد الصالح من خرق السفينة لتغرق، وقتل الغلام وهدم الجدار قد ظلت أفعالاً غير منطقية لا يقدر موسى على فهم وقوعها من هذا العبد الذي آتاه الله العلم حسب القرآن، إلى أن تم ربطها بالسياق الأشمل المحدد لها، فتمكن موسى عندئذ فقط من إدراك دلالتها ومغزاها.

والتفاعل المبدع معه، بل وعلى تحقيق الإفادة القصوى من هذا العلم في ترقية وعيهم وتهذيبه والانتقال بواقعهم إلى وضع يكون معه أكثر تقدماً. ولعل دخول الإنسان في تركيب الوحي، على العموم، والقرآن، على الخصوص، إنما يجد ما يدعمه ويجليه في حقيقة تحدُّده بالواقع اللغوي والتاريخي الذي تنزَّل داخله؛ وهو ما سيكون موضوعاً لقولٍ لاحق.

وإذا كان التحليل قد انتهى إلى صدور الوحي عن الله من جهة، وإلى دخول الإنسان (وعياً وواقعاً) في تركيبه على العموم - وفى بناء الظاهرة القرآنية على الخصوص - من جهة أخرى؛ وعلى النحو الذي يجعل منهما ساحة التقاء يتواصل فيها الإلهي والإنساني، فإن ذلك قد تأدى به إلى أن يكون (الوحي والقرآن معاً) خطاباً متوتراً بين "الكلي/التأسيسي" الشامل، وبين "الجزئي/الإجرائي" المحدود. وبالطبع فإنه إذا كان "الكلي" هو الخطاب إلى الإنسان بما هو كذلك (وبما يعنيه ذلك من كونه خطاباً متجاوزاً لتحديدات لحظة التنزيل)، فإن "الجزئي" - في المقابل - هو الخطاب إليه ضمن تحديدات لحظة التنزيل. وإذا كان اقتصار الوحي على التحدُّد بمحض الجزئي يؤول إلى تلاشي فاعليته خارج لحظة تنزيله التي هي أساس ما فيه من الجزئي، فإن حضور "الكلي" يكون هو ما يهبه القدرة على الفعل خارج حدود تلك اللحظة الخاصة. ولسوء الحظ، فإن ارتباط "الجزئي" بحدود لحظة التنزيل قد جعل من اختزال الوحي في خطابه الجزئي، وإهمال خطابه "الكلي" أو حتى نسيانه، ممارسة شبه مهيمنة. ولقد تجلى هذا النوع من الاختزال، في الإسلام مثلاً، في ما يمكن اعتباره تسييد "القول الفقهي" الذي هو الأكثر ارتباطاً بمكونه "الجزئي". وبالطبع فإن الأمر لا يتعلق بالسعي إلى تركيز القول في "الكلي" في مواجهة القول الجزئي/الفقهي وعلى حسابه، بقدر ما يتعلق - وهو الأهم - بالدعوة إلى وجوب مقاربة "الجزئي/الفقهي" في إطار وقوعه تحت مظلة

"الكلي". وعبر هذا التمييز بين الكلي/الأزلي والجزئي/التاريخي فإننا "سنكتشف - على قول نصر أبو زيد - أن كل "الحدود العقابية" من قطع يد السارق وجلد الزاني والزانية، والعين بالعين والسن بالسن هي قيم (وممارسات) سابقة على القرآن، يمكن أن ندرك أن الأزلي في القرآن هو تحقيق العدل بالعقاب، أما شكل العقاب فهو التاريخي، وسندرك أننا لا يصح أن ننحاز إلى التاريخي على حساب الأزلي. إذا كان العدل هو الأساس، سنفهم أن الأمر بالقتل - قتل المشركين وغير المشركين - هو التاريخي، بدليل أن المسلمين لم يقتلوا المشركين قتلاً جماعياً في أي بلد دخلوه. بل لم يقتل النبي مشركي مكة حين فتحها". وبالرغم من كل المآخذ على نظرية المقاصد الفقهية فإنه يبقى أنها تنطوي على ما يمكن البناء عليه في اتجاه تجديد القول في القرآن؛ والذي يتمثل في نزوعها الملحوظ إلى الإلحاح على جوهرية الكلي/الأزلي في مقابل عرضية الجزئي التاريخي.

ولعل ذلك يحيل إلى ضرورة أن تنضبط أي قراءة للقرآن تبتغي تحويله إلى أساس لبناء حضاري يلعب دوراً في إخراج عالم اليوم من أزمته - بدل أن يكون، بحسب قراءته السائدة، واحداً من أسباب تلك الأزمة بحسب ما يرى الكثيرون الآن - بهذا التمييز بين الكلي/الإنساني بالمعنى العام في مقابل الجزئي/المجتمعي الخاص بلحظة بعينها. ولعل تلك القراءة المُقترحة في حاجة إلى الوعي العميق بضروب الفهم للقرآن التي أنتجها المسلمون وفق آفاق مواقعهم الفكرية، وهو ما يحتاج إلى كشف الآليات التي تحولت عبرها تيارات بعينها داخل تلك الثقافة إلى ما يبدو وكأنها معرفة إلهية لا يمكن تجاوزها.

4- من الثيولوجي إلى الأنثروبولوجي

قراءة في الترتيب الذي ساد الإسلام للعلاقة بين العقل والنقل

كغيرها من الثقافات التي انبثقت حول كتاب مُوحى، كان لابد أن تُجابه ثقافة الإسلام إشكالية ترتيب العلاقة بين النقل/الوحي من جهة، وبين العقل/الوعي من جهة أخرى. ورغم تعدد إمكانيات ترتيب هذه العلاقة على أنحاء شتى تبلغ حد التعارض، وعلى النحو الذي ينعكس في تباين المواقف والفرقاء داخل الثقافة التي تكون ساحة لإنبثاق تلك الممكنات أو بعضها، فإنه يلزم التأكيد على أن جوهر العلاقة بين تلك الممكنات إنما يعكس تصارعها وسعي الواحد منها إلى إزاحة غيره تثبيتاً لسيادته وهيمنته. وبالطبع فإن قدرة الواحد من تلك الممكنات على إزاحة غيره وتثبيت هيمنته لا ترتبط أبداً بجدارة معرفية يكون معها الأكثر تعبيراً عن خطاب "الحقيقة"، بقدر ما ترتبط بتجاوبه مع خطاب "السلطة" المهيمنة. وهكذا فإنه إذا كانت السيادة قد استقرت في الإسلام لأحد الأشكال الممكنة في ترتيب العلاقة بين العقل والنقل؛ وعلى النحو الذي راح يجري معه إزاحة غيره من أشكال أخرى توقف النظر إليها كممكنات تملك بدورها جدارة التحقق في الوجود، بل كهرطقات لا تستأهل إلا الإقصاء والطرد خارج حدود الأمّة والملّة، فإن استقرار تلك السيادة لا يرتبط بكون هذا الممكن - الذي ساد واستقر- هو المعبر- لا سواه - عن "حقيقة" الإسلام، بقدر ما يجد تبريره في ارتباطه بمنطق "السلطة" التي تحققت لها السيادة داخله. وفى كلمة واحدة فإن السيادة لم

تتحقق لهذا الشكل الممكن لأنه "الحقيقي"، ولكن لأنه "الأقوى". بل إنه يبدو - وللمفارقة - أن هذا التصور الذي ساد للعلاقة بين العقل والنقل داخل الإسلام يكاد يمثل انحرافاً عن ما يبدو وكأنه الجوهر العميق للعلاقة بينهما، الذي تتكشَّف عنه قراءة المنطق الكامن لفعل الوحي ذاته في التاريخ. وبالطبع فإن ما يمثل انحرافاً عن المنطق الكامن لفعل الوحي، في شموله وكلِّيته، لا يمكن تصوّره متسقاً مع الإسلام كتعيُّن جزئي داخل فعل الوحي الكلي.

فإذ يكاد ينطبق الإجماع على أن كتاب الوحي هو مركز الدائرة وقطب الرحى في الإسلام، وإلى الحد الذي يمضي معه البعض إلى القطع بأن سائر ما عرفه الإسلام من أبنية حضارية وثقافية ليست إلا محض تعيُّنات لما يطويه هذا الكتاب في جوفه، فإن حقيقة أن هذا المطويَّ في جوف الكتاب لا ينكشف بنفسه، بل من خلال علاقة تفاعلية بين الكتاب من جهة، وبين كلٍ من العقل والواقع من جهة أخرى إنما يكشف عن طبيعة الدور الحاسم الذي يلعبه "العقل" في إغناء "النقل/الكتاب" عبر تمكينه من فض شفرة ممكناته الكامنة، وإنتاج دلالته المتجددة في واقع لا يكف عن التطور والنماء؛ وإلى الحد الذي يبدو معه العقل محدداً لفاعلية الوحى وشارطاً لسيرورة تعيُّناته في العالم. وهنا فإن مركزية "العقل" تتجاوز مجرد حدود إثبات التنزيل - التي وقف عندها الخطاب السائد في الإسلام مؤكداً على ضرورة أن يعزل العقل نفسه بعد ذلك[1] - إلى بناء التأويل المحقق لفاعلية الوحي/التنزيل في التاريخ؛ وعلى نحو لا

(1)"عند هذا ينقطع كلام المتكلم وينتهي تصرُّف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول". أنظر: الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ترتيب وضبط: محمد عبدالسلام عبدالشافي (دار الكتب العلمية) بيروت، ط1، 1993، ص 6. وبالرغم مما يبدو من أن الغزالي يجعل هذا العزل للعقل، والاكتفاء بالتلقِّي عن النبي مقصوراً على "ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضى أيضاً باستحالته"، فإنه يبدو أن "ما لا يستقل العقل بدركه" لم يقف-

تقف فيه فاعلية العقل عند حدود لحظة عينها في مسار الوحي، بل تصبح جزءاً من حضوره الخلاَّق الفاعل عبر الزمان.

والحق أن مركزية العقل تتجاوز مجرد الدور الحاسم الذي يلعبه في إنتاج الدلالة المتجددة ضمن بناء واحدة من لحظات الوحي (القرآنية أو التوراتية مثلاً) إلى دخوله (أي العقل) في تركيب الوحي كظاهرة كليّة شاملة. فإن تحليلاً للمنطق الذي ينتظم تطور الوحي كظاهرة كليّة، تذوب داخلها كل لحظاته الجزئية، يكشف عن وقوع هذا التطور بالكامل في قبضة المنطق الحاكم

بحسب الخطاب الأشعري الذي يفكر الغزالي داخله- عند حد القول في الله واليوم الآخر، بل إنه قد تعدى هذا "الغيبي والأُخروي" إلى أمور دنيوية خالصة. ويؤكد ذلك ما صار إليه أحد الكبار من بُناة الخطاب الأشعرى الأوائل؛ وأعنى به الباقلاني الذي مضى إلى أن الناس "إنما هجموا على العالم بغتة، وليس في دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة، ولا في مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك أو يُحسُّ به معرفة ما تحتاج إليه من هذا الباب، ولا هو مما يُعرف باضطرار. فإن قالوا: إنما أدرك الناس ذلك قديماً وعرفوه بالامتحان والتجربة على أجسامهم وأجسام أمثالهم من بني آدم، وعلى أجسام غير الناس من الحيوان من نحو الكلاب والذئاب والدواب وأجناس الطير وغيرهم من الحيوان. قيل لهم: فهذا مُخرج للقديم (الله) سبحانه عن الحكمة، لأنه قد كان قادراً عندنا وعندكم أن يعرّفهم السمومات ويوقفهم على الإغتذاء بما فيه صلاح أجسامهم والأدوية التي عند تناولها تزول أمراضهم وأسقامهم، فيغنيهم ذلك عن إتلاف أنفسهم وأمثالهم (وغيرهم من الحيوان) وذهاب كثير منهم بالامتحان وطول التجربة.....(وذلك) يوجب أن يكون العلم بهذا الشأن الجسيم والخطب العظيم غير مُنال ولا مُدرك من جهة العقول (والتجارب)؛ وأن الناس مُحتاجون في ذلك إلى سمع وتوقيف؛ وأن الواجب على أصولهم أن يكون العلم بأصل الطب موقَّفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام...وعلى هذا أكثر الأمة". أنظر: الباقلاني: كتاب التمهيد، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (المكتبة الشرقية) بيروت، 1957، ص 127-128. وهكذا لا يقبل الخطاب "الذى عليه أكثر الأمة"- بحسب تعبير الباقلانى- إلا تكريس تبعية "العقلي" للنقلي في أمور الآخرة والدنيا معاً؛ وبما يعنيه ذلك من تقلُّص دائرة ما يستقل العقل بإدراكه بحسب هذا الخطاب. فلا مجال لمعرفة مصدرها العقل أو التجربة، بل هو محض التلقّي من مصدر مفارق.

لتطور العقل؛ حيث تكاد كل واحدة من لحظات تطور الوحي أن تعكس طبيعة بناء الوعي أو العقل الإنساني المساوق لها. وهكذا فإن إمكان التمييز بين صور حسية أو حتى أسطورية، وأخرى مجاوزة للحسي والأسطوري في بناء ظاهرة الوحى فإن منطق ذلك التمييز يقوم في حقيقة تطور الوعي من الحسي إلى ما يجاوزه. إن الأمر الحاسم هنا أن طبيعة بناء الوحي وتحولاته في التاريخ مشروطة بجوهر ما العقل في تطوره، أو أنها تكون حتى تابعة له.

وإذا كان الترتيب الذي استقر في الإسلام للعلاقة بين العقل والنقل على نحو تترسخ فيه تبعية العقل للنقل، يتعارض - على هذا النحو - مع الوضع الذي يفترضه الوحي في جانبيه الكلي والجزئي لنظام العلاقة بينهما، فإن ذلك يدفع إلى افتراض أن الجذر المؤسس لعلاقة تبعية العقل للنقل التي استقرت في الإسلام إنما يقع خارج حدود ما فرضه الدين. وبالفعل فإن تحليلاً يستقصي الأمر يكشف عن ضرورة الارتداد بهذا الجذر المؤسس لتلك العلاقة إلى أصوله الغائرة في قلب الثقافة التي يتسع بناءها لما يجاوز الإسلام ويتعداه. ولأن فاعلية الثقافة تكون - ضمن هذا الإطار - من خلال تحديدها لنظام بناء العقل الذي ينشأ داخلها، فإن ذلك يعني أن ثمة ثقافة قد بلورت عقلاً سرعان ما قام هو نفسه (أي هذا العقل) بعزل نفسه وترسيخ تبعيته لسلطة تقع خارجه. وبالطبع فإنها كانت سلطة "النقل" الذي يُصار - في مفارقة لافتة - إلى أنه يستفيد ما يؤسس لحضوره من العقل ذاته[1].

---

(1) "لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم، ولو جوَّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول. ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل يفضى إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه

فإنه إذا كان العقل - أي عقل - هو بمثابة حدث ينبثق داخل ثقافة ما؛ وعلى نحو يكون فيه تحليل تلك نظام الثقافة هو بمثابة تحليل، في العمق، لبناء العقل المتبلور داخلها - وبما يعنيه ذلك من استحالة أي قول عن العقل بمعزل عن الثقافة التي يتبلور فيها - فإن أي قولٍ عن العقل في الإسلام لا يمكن أن ينبني بمعزل عن القول في الثقافة التي تبلور بحسب نظامها[1]. وإذ لابد أن يُصار إلى أن تلك الثقافة التي تبلور العقل في الإسلام داخلها، لا يمكن أن تكون إلا "الثقافة الإسلامية" بالطبع، فإن التمييز، هنا، يبدو لازماً حقاً، بين مفهوم "الثقافة الإسلامية" من جهة، وبين مفهوم "الثقافة التي سادت في الإسلام" من جهة أخرى. فإذ ينصرف مفهوم "الثقافة الإسلامية" إلى ذلك الفضاء الرحب الفسيح الذي توزعت فيه أنساق شتى يعبر كل واحد منها- إنطلاقاً من موقعه التاريخي الإجتماعي الخاص - عن رؤية للعالم تختلف عن تلك التي يعبر عنها الآخر؛ ولكن من دون أن يسعى الواحد منها إلى إقصاء الآخر ونفيه، بل يتحاور ويتفاعل مع غيره، وبكيفية يحدد فيها الواحد منها الآخر ويتحدد به في آن معاً، فإن مفهوم "الثقافة التي سادت في الإسلام" ينصرف إلى ما يكاد أن يكون النقيض الكامل لهذا المعنى؛ وأعنى من حيث يحيل إلى أن

باطل". أنظر: الرازي: أساس التقديس في علم الكلام (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة 1935، ص 172.

(1) وهنا يلزم التمييز بين مستويين للثقافة التي تبلور العقل في الإسلام بحسب نظامها، والتى يجب القول عنها. فثمة الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجى الواسع الذي يرتد إلى حقبة ما قبل الإسلام، والتى كان لابد أن تترك بصمات لا تنمحى على هذا العقل، نظراً لامتداداتها الغائرة في الزمن الأبعد. وثمة مستوى الثقافة المكتوبة في الإسلام؛ والتى تكاد، بامتداداتها الأقرب نسبياً، أن تمثل فضاءاً لظهور نظام عقل يجد أصوله الأنثروبولوجية الأبعد في ما يقوم قبلها، ولكن من دون أن يؤثر على حقيقة أن الثقافة المكتوبة في الإسلام كانت، وكنتيجة لتحولها إلى فضاء تتفاعل داخله جماعات حضارية مختلفة، ساحة لظهور أنواع أخرى من العقل، لم يُقَدَّر لأى واحد منها أن ينازع سلطة تكاد أن تكون مطلقة لذلك العقل المتجذر أنثروبولوجياً.

واحداً من هذه الأنساق قد راح يُضيِّق حدود هذا الفضاء الرحب عبر الاستيلاء منفرداً على ساحته الواسعة بالكامل؛ وأعنى مُقصياً لغيره، ومُلقياً به إلى خارج حدود الأمة والملة معاً[1]. وليس من شك في أن عقلاً يتبلور ضمن سياق "التفاعلية" التي يحيل إليها مفهوم "الثقافة الإسلامية" المنفتح بلا ضفاف؛ وإلى حد اتساعه لكل ماجرى إنتاجه داخل تلك الثقافة ولو من غير المسلمين، لابد أن يختلف جذرياً عن عقلٍ يتبلور ضمن حدود التسلطية التي تلازم الإقصائية الكامنة في مفهوم "الثقافة المهيمنة في الإسلام".

وإذا كان ما جرى الاصطلاح على أنه العقل الإسلامى قد تبلور - لسوء الحظ - داخل فضاء نسق الهيمنة الإقصائي التسلطى الذي ساد الإسلام وتخفَّى - وهو الأخطر - تحت قناعه، فإن ذلك يعني استحالة اعتباره "العقل الإسلامي"، بقدر ما يصح القول بأنه "العقل الذي تحققت له السيادة العليا

---

(1) ولم يكن ذلك إلا النسق الأشعري؛ الذي يظل يمارس، للآن، من خلال ما يقوم من التجاوب بين آليتي التقديس والتدنيس من جهة، والهيمنة والإقصاء من جهة أخرى. وإذ يستحيل التقديس، ضمن هذه الممارسة، إلى قناع لترسيخ هيمنة هذا "النسق" الخاصة، فإن التدنيس لم يكن إلا محض أداته في إقصاء الآخر المخالف. والحق أن حديث "الفرقة الناجية" الشهير، قد كان هو ساحة المجابهة بين كلا المفهومين، الاستيعابي والإقصائي، للثقافة في الإسلام. إذ فيما جرت قراءته من جانب النسق المهيمن على أن فرقة واحدة بعينها هى الناجية، وكل ما عداها هالكون في النار، فإن آخرين راحوا يقرأونه على أن فريقاً هو الأكثر براً وتقوى دون غيره، ولكن من دون أن يعنى ذلك أن ما سوى هذا الفريق من الهالكين. وبالطبع فإنه فيما تنطوي القراءة الأولى على ضرب من الإقصاء الصارخ للمغاير، فإن الثانية تحيل إلى استيعاب المغاير على نفس الساحة التي يتنافس عليها الكافة. وبالطبع فإنه فيما ترتبط القراءة الأولى بما يمكن اعتباره "عقلاً إقصائياً"، فإن الأخرى تؤشر على ما يبدو أنه العقل الاستيعابي. وكمثال على القراءتين أنظر: البغدادي: الفَرق بين الفِرق، وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكة (دار الآفاق الجديدة) بيروت، ط1، 1973، ص4-5، وكذا: أحمد بن يحيي المرتضى: باب ذكر المعتزلة، نشرة توما أرنولد (مطبعة دائرة المعارف النظامية)، حيدر آباد الدكن، ص4.

في الإسلام". وهنا يلزم التمييز بين كلا المفهومين؛ وأعنى من حيث أنه فيما يحصر مفهوم "العقل الإسلامى" وصف "الإسلامي" في عقل بعينه تحققت له السيادة في الإسلام بالفعل، وبحيث يبدو وكأنه، لا مجرد "عقل" من بين عقول أخرى تتشارك معه في إظهار ما ينطوي عليه الإسلام - الذي تنتسب إليه جميعاً - من ثراء وتنوع، بل يكون هو وحده "العقل الإسلامي" بألف لام العهد؛ وذلك إبتداء من كونه العقل الذي صاغه - أو بالأحرى فرضه - الإسلام كأحد تجلياته ولوازمه[1]، وبما يعنيه ذلك من احتكاره وحده لوصف "الإسلامي"، وعلى نحو كان لابد معه أن يُلقى بغيره (منبوذاً وموصوماً برذيلتي الخروج والهرطقة) خارج حدود هذا الوصف المُحتَكَر. والحق أن هذا المفهوم يؤول إلى استحالة أن يقدر الوعي على الإحاطة بمآلات العقل في الإسلام؛ وأعني من حيث يرتد بأصل العقل، ابتداءً من مطابقته مع الإسلام، إلى المثالي والمتعالي المفارق، وليس إلى ما جرى في تاريخه بالفعل. والحق أن الأمر لا يتعلق أبداً بعقل قد فرضه الإسلام وكأنه أحد أسسه وأركانه؛ حيث لا وجود لمثل هذا العقل أبداً، بقدر ما يتعلق بعقل إتخذ من الإسلام ساحة لاشتغاله وبناء هيمنته.

وهنا، بالذات، تتبدى الكفاءة التفسيرية لمفهوم "العقل الذي ساد في الإسلام"؛ وأعني من حيث يتكشَّف عما يبدو وكأنه تاريخ تحقيق هذا العقل لهيمنته وسيادته. وبحيث يبدو - تبعاً لهذا المفهوم - أن عقلاً من بين عقولٍ أخرى، كانت ممكنة مثله، قد ارتفع إلى مقام السيادة العليا في الإسلام،

---

(1) حين راح "محمد أركون" يحدد ما أسماه بالعقل الإسلامي بكيفية اشتغاله على نحو يكون فيه تابعاً ومُقيَّداً (بالوحي)، وذلك ليميزه عن العقل العربي الذي حدده بأنه "العقل الذي يعبر بالعربية"، فإنه- ومن دون أن يدرى- كان يتبنى تصوراً لعقل إسلامي ذى طبيعة محددة، صاغه وفرضه الإسلام. ولعل للمرء أن يتساءل عما إذا كان ثمة - بالمثل - عقلٌ يتحدد باللغة التي يعبر بها.

وذلك بفضل شروط ينبغي التماسها داخل تاريخه، وليس أبداً خارجه. ولأنه قد راح يرتقي إلى ذلك المقام، ليس فقط عبر الإقصاء الدؤوب للعقول المغايرة عبر وصمها بالابتداع والضلال، بل وأيضاً عبر ترسيخ المخايلة بتطابقه وتماهيه مع مقدس الإسلام الذي كان لابد أن يستحيل، تبعاً لذلك، إلى مجرد ساحة لهيمنته المنفردة، فإنه قد راح يُضيَّق الساحة الرحبة للإسلام، وبحيث لم تعد رقعتها الواسعة تتجاوز الحدود التي يقف عليها ويفرضها هذا العقل الجامد المغلق. وإذن فإنها المطابقة، لا بين العقل والإسلام (بما هو النموذج والمثال)، بل بين العقل وتاريخه، هى ما يرسخه مفهوم "العقل الذي ساد في الإسلام". والحق أن الارتداد بذلك العقل الذي تحققت له السيادة في الإسلام، إلى تاريخه الفعلي وليس إلى هوية مثالية مفترَضة، أو بالأحرى مُتخيَّلة، ليكشف عن عقل يسعى إلى إخفاء ذلك التاريخ المُثقل بضروب من الصراع والتخفي والمراوغة، وذلك ليخايل بأسباب لهيمنته تسكن خارج ما يطفح به هذا التاريخ من عنف ودنس: الأمر الذي تتحصن معه تلك الهيمنة ضد ما يجعلها موضوعاً للتفكيك والإزاحة. والملاحظ أن تاريخ هذا العقل يكشف، بجلاء، عن أنه لم يحقق الهيمنة لأنه كان وحده "الإسلامي"، بل إنه قد أصبح وحده الموصوف بأنه "الإسلامي" لأنه كان قد حقق - بالأحرى - هيمنته المطلقة قبلاً. ومن هنا أنه لو كانت المصادفة قد حققت الهيمنة لعقل آخر غيره، لكان هذا العقل (الآخر) - وعلى فرض ربطه لهيمنته بطرد ما سواه - قد احتكر لنفسه وصف "الإسلامي"، وألصق بكل عقل سواه - ومن بينها بالطبع ذلك (العقل المهيمن) الذي لا يكف عن الادعاء بأنه هو "الإسلامي" وحده - وصمة "العقل الهرطقي"[1]. وإذ يدفع ذلك إلى تصور أنه كان ممكناً أن ينبني عقلٌ آخر في

---

(1) وبالطبع فإن السيادة لو كانت قد تحققت لعقل أكثر انفتاحاً وتسامحاً؛ وبكيفية يكون معها قادراً على التحرر من الطبيعة التسلطية للعقل الذي تحققت له السيادة

الإسلام، على نحو مغاير بالكلية لنظام ذلك العقل الذي تحققت له السيادة داخله بالفعل، فإن لذلك الإمكان أهميته القصوى، وخصوصاً مع الوعي بما سوف يجليه التحليل، لاحقاً، من أن ما ساد في الإسلام (سواء كان نسقاً ثقافياً أوعقلاً مقارناً له) قد تبلور مسكوناً - وللمفارقة - بروح ما جاء الإسلام يسعى لرفعه، بأكثر مما كان تجلياً لجوهر الإسلام نفسه. ومن هنا أن تحقيق العقل الذي ساد في الإسلام لهيمنته إنما يرتبط بتجاوبه، في العمق، لا مع الإسلام، بل مع نظام الثقافة التقليدي الذي انسرب من عالم البداوة السابق عليه؛ وهو العالم الذي وصمه الإسلام، وللمفارقة، بالجاهلية. وهكذا تترسخ استحالة أي قول عن العقل في الإسلام بمعزل عن المهاد الأنثروبولوجي الأسبق الذي يجد فيه هذا العقل أصوله من جهة، وبعيداً عن التاريخ الصراعي الذي حقق فيه هيمنته داخل الإسلام، من جهة أخرى.

ومن هنا أن نقطة البدء في اكتناه نظام العقل الذي ساد في الإسلام، تنطلق من الوعي بما سبق الإلماح إليه من أنه يحمل ملامح عالم ما قبل الإسلام. والغريب حقاً أن يكون العقل نفسه قد استحال، وابتداءاً من مجرد تعريفه في اللغة، إلى ساحة للاصطراع بين الإسلام وبين العالم السابق عليه[1]. وهنا يُشار إلى ما سربته اللغة، عبر سلطة التسمية (التي هي غير بريئة في معظم الأحايين)، إلى العقل من ملامح العالم السابق على الإسلام؛ والتى

بالفعل، لأمكن تصور أن يرى هذا العقل نفسه كمجرد عقل- ضمن عقول أخرى- داخل الإسلام، ولا يتميز عن غيره من تلك العقول التي تقف معه على نفس الساحة، إلا بأنه الأكثر قدرة من غيره على التجاوب الخلاَّق مع ما يزخر به واقعه من إشكاليات تفرض نفسها عليه بقوة.

(1) بل إن باحثاً كبيراً؛ هو عبدالعزيز الدوري، يرى "أن تاريخ الإسلام (بأسره) هو تاريخ صراع بين القبيلة والإسلام". نقلاً عن حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط2، 1985، ص 231.

يبدو أنها لم تفارق طبيعة بنائه حتى الآن. فإذ العقل، في اللغة، "مأخوذ من عقال البعير (لأنه) يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل"[1]؛ فإن ذلك يكشف عن مركزية الدور الذي لعبته البداوة في تحديد العقل منذ البدء؛ وأعني من حيث جعلت البعير[2] - الذي هو مركز محيطها وأساس وجودها كله - هو أساس التحديد اللغوي للعقل وأصله. ولسوء الحظ فإن الأمر لم يقف عند مجرد تحديد البداوة للعقل "لغوياً"، بل ويتجاوز إلى الدور الذي لعبته في تحديده "بنيوياً" أيضاً؛ وبما يعنيه ذلك من أن بنية العقل ونظامه الكامن هى انعكاس، في الجوهر، لنظام عالم البداوة. وهنا فإنه إذا كان التحديد اللغوي للعقل قد جعل منه "قيداً" ابتداءاً من اشتقاقه من "عقال البعير"، فإنه قد تحدد بنيوياً - وقبل ذلك وظيفياً - كقيد يكبل حامله بسلطة الآباء الأوائل والأسلاف الغابرين. ورغم ما يبدو من انسراب هذا النظام البنيوي للعقل إلى العقل المهيمن في الإسلام، فإن المفارقة تنبثق زاعقة، من حقيقة أن المجال التداولي للفظة العقل في القرآن: الذي هو نص الإسلام التأسيسي الأول، يكاد ينطوي على ما يناقض الدلالة الظاهرة لذات اللفظة في اللغة؛ والتى تطفح بما يربطها بعالم البداوة. فإنه إذا كانت دلالة اللفظة الظاهرة في اللغة تنطوي على ما يدنيها من معنى "القيد أو سلطة الضبط المفروضة من الخارج"؛ وأعني من حيث أن عقال البعير المأخوذة منه اللفظة، هو قيدٌ يتم ربطه من الخارج، وليس قوة تحديد من الداخل، فإن تداول اللفظة، في القرآن، يحيل إلى تصور العقل، لا بحسبانه

---

(1) الجرجاني: التعريفات (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة 1938، ص 133.

(2) "إن الكلام على الإبل أخذ نحو جزء من أجزاء الكتاب (لسان العرب) السبعة عشر، فأنت إذا قلت: إن ما ورد في كلام العرب مما يتعلق بالإبل جزء من سبعة عشر جزءاً من مجموع اللغة العربية، لم تكن بعيداً عن الحقيقة، وهى نسبة جد كبيرة، ولكنه الجمل عماد الحياة العربية البدوية". أنظر: أحمد أمين: فجر الإسلام (سبق ذكره)، ص77.

"فعل تقييد"، بل بما هو "فاعلية إدراك"[1]؛ وعلى النحو الذي يدنيه - بدلالة فعل الإدراك - من أن يكون، في الجوهر، "فعل تحرير"، وبما يتجاوب مع تصور الدين نفسه كفعل تحرير في الأساس. والحق أنه وحتى حين بدا أن ثمة من راح يشتق تسمية العقل من فعله، لأنه إنما قد "سُمي عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك"[2]، فإن دلالة الضبط والتقييد لم تفارق هذا الإشتقاق بدوره؛ وبما يعنيه ذلك من الهيمنة الكاملة لتصور العقل، في اللغة، كقوة "للتقييد السلوكي والأخلاقي"، في حين يغلب تصوره كفاعلية "إدراك - وبالتالي تحرير - معرفي" في القرآن[3]. وبالطبع فإن العقل يكون، ضمن هذا السياق، قوة تحرير من "سلطة الآباء الغابرين" التي حمل عليها القرآن بلا هوادة لأنها كانت العائق الأهم أمام الإنصات لوحيه، وهي السلطة التي اقتضت صوغاً للعقل، في عالم البداوة السابق، كقيد لا يسمح

(1) ومن هنا أن كل ما ورد من مادة "العقل" في القرآن، قد ورد في صيغة "الفعل" (تعقلون 24 مرة، ويعقلون 22 مرة، وعقلوه- نعقل- يعقلها، كل منها مرة واحدة). والعجيب أنها وردت كلها، إلا مرة واحدة، في صيغة الفعل للجمع، وليس للمفرد، وبما يعنيه ذلك من تصوره كفاعلية جمعية؛ وعلى نحو يدنو به من أن يكون العقل بمعناه الثقافى المجاوز للعقل الفردى.

(2) ابن منظور المصري: لسان العرب، ج4، (دار المعارف) القاهرة، ب ت، ص 3046

(3) وإذا كان الجابري قد انتهى، بعد قراءته لمادة "العقل" في اللغة وفى القرآن، إلى "إن معنى العقل في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق"، فإنه يبدو أن قراءته لتلك المادة في القرآن قد خضعت تماماً لتوجيه المعنى القاموسي المرتبط بسياق عالم البداوة. أنظر: الجابري: تكوين العقل العربي (سبق ذكره) ص 30-31. فالسياق الذي يرد فيه فعل "التعقل" هو سياق تحرير في الأغلب؛ وأعنى من حيث يتكشف عن السعى إلى فك ارتباط البشر مع تصورات يقيدون أنفسهم بها لوثوقهم في مصدرها (الذين هم الآباء الأوائل)، وليس لكونها موثوقة في ذاتها. ولعله يرتبط بذلك أن الفعل كثيراً ما يرد في سياق نوع من التساؤل الذي يعكس استنكار القرآن الفادح لهذا القيد الأبوي.

لحامله بغير الخضوع لسطوتها[1]. وهكذا يكون الإلحاح على التقيُّد بسلطة الأسلاف، في مقابل السعي إلى نقضها والتحرر من سطوتها هو جوهر التقابل بين عالمين وتصورين للعقل[2]؛ وبما يؤكده ذلك من أن تاريخ الواحد من العقل أوالواقع، يكاد أن يكون تاريخاً للآخر.

---

(1) وإذ راح "الشاطبي" يبرر الخضوع لسطوة تلك السلطة بأن "رسول الله (صلعم) بعثه الله تعالى على حين فترة من الرسل، وفى جاهلية جهلاء لا تعرف من الحق رسماً، ولا تقيم به في مقاطع الحقوق حكماً، بل كانت تنتحل ما وجدت عليه آباءها، وما استحسنه أسلافها من الآراء المنحرفة، والنحل المُخترعة، والمذاهب المُبتدعة"، فإنه قد راح يلمح ما ارتبط بذلك من رسوخ "آلية التقليد" حيث "أخبر الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام في محاجة قومه: (ما تعبدون من دون الله؟ قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. قال هل يسمعونكم إذ تدعون، أو ينفعونكم أو يضرون؟ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون). فحادوا كما ترى عن الجواب القاطع المورد، فورد السؤال إلى الاستمساك بتقليد الآباء. وقال الله تعالى: "أم آتيناهم كتاباً من قبله، فهم به مستمسكون؟ بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنَّا على آثارهم مهتدون". فرجعوا عن جواب ما أُلزموا به إلى التقليد، فقال تعالى: "قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم؟". فأجابوا بمجرد الإنكار ركوناً إلى ما ذكروا من التقليد، لا بجواب السؤال". أنظر: الشاطبي: الإعتصام (مطبعة المنار بمصر) ج1، الطبعة الأولى، القاهرة1913، ص5-7. وهنا يُصار إلى ما أدركه الشاطبى، لا من قران التقليد بالخضوع فحسب، بل وإلى أن الركون إلى ما يقدمه التقليد من إجابات جاهزة، يرتبط بالنزوع إلى الاستهلاك المجاني غير المكلف للجاهز من الإجابات، وذلك بدلاً من عناء إنتاج إجابات حقة يقتضيها السؤال.

(2) والحق أن هذا التقابل بين ما قصد الإسلام إلى ترسيخه من أنماط تفكير وممارسة، على أنقاض أنماط مناوئة لم تقبل الإزاحة، لم يقف عند حدود تصور "العقل" فقط، بل وتجاوز إلى تصورات أخرى منها- على سبيل المثال- السياسة: التي يكشف تحليلها، ممارسة وتنظيراً، عن الإختراق شبه الكامل للمخيال السياسي البدوي والقبلي، للمجال السياسي في الإسلام؛ وإلى حد ما يبدو من أن بنية المفاهيم السياسية قد استحالت إلى ساحة للاصطدام بين دلالات تنتمي إلى عالمين متصارعين؛ وأعنى بالطبع عالم البداوة من جهة، وعالم الإسلام الذي جاء يسعى لرفعه من جهة أخرى.

وبالرغم مما يبدو وكأن القرآن، هكذا، قد راح يسعى إلى ترسيخ دلالة للعقل على أنقاض دلالة ترسَّخت على مدى القرون قبلاً، فإنه يبدو - وللمفارقة - أن تلك الدلالة التي اتجه القصد إلى إزاحتها قد اخترقت الإسلام، ولعبت دوراً مركزياً في صوغ العقل الذي ساد داخله. ولأنه كان لزاماً أن يتبلور هذا العقل حاملاً - كالوشم الذي لا ينمحي - لثوابت العالم الذي انبثق فيه، فإن وعياً بطبائع عالم البداوة يكون هو السبيل إلى اكتناه نظام هذا العالم وسياق تشكُّله وانبنائه. وإذ تشير طبائع العمران البدوي، بحسب أهم مُنظِّريه على الإطلاق، إلى أن العرب "بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم. فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه، ولا يعرضون له. والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيثهم وفسادهم، لأنهم لا يتنسمون إليهم الهضاب، ولا يركبون الصعاب، ولا يحاولون الخطر. وأما البسائط متى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة، فهى نهب لهم وطعمة لأكلهم، يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم، إلى أن يصبح أهلها مُغَلَّبين لهم.... فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه"[(1)]، فإن ذلك يكشف عن أن البداوة، كأحد أنماط العمران، لم تعرف إلا التعيُّش على "الجاهز" الذي ينتجه الغير، ومن دون أن تتجاوز "الفاعلية" التي يمارسها البدوي، في إطار نمط عمرانه، حدود انتهاب هذا الجاهز واستهلاكه، ليس فقط من دون حد ينتهي إليه في ذلك، بل ومن دون

---

(1) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص513-514.

معاناة أي جهد تقريباً. فهو إذ يمارس الانتهاب "من غير مغالبة ولا ركوب خطر، (لأن) كل معقل أو مستصعب عليه فهو تاركه إلى ما يسهل عنه"، فإنه يكون بذلك قد تنزَّل بما يمارسه من الفاعلية إلى الحدود الدنيا؛ وأعنى إلى مجرد نمط من الاستهلاك المجاني الرخيص وغير المكلِّف. والحق أن فاعلية تقوم على مبدأ "اقتصاد الجهد"، و تنعدم إنتاجيتها إلى هذا الحد، لابد أن تكون من قبيل "الفاعلية السلبية"؛ التي تخايل لصاحبها بفاعلية ما، ولكنها فاعلية لا تؤثر في العالم، ولا تؤول إلى تغييره، بل تنتهى بالأحرى - وللمفارقة - إلى تخريبه[1]. وإذ يبدو، هكذا، أن فاعلية "الانتهاب" لا تتجاوز حدود استهلاك ما أنتجه الغير بفعله، فإنها تكاد تنعكس كلياً في فاعلية "الكسب" الأشعرى: بما هي محض اكتساب، أو حتى استهلاك، لفعل الله[2]؛ وأعني من حيث يبدو

---

(1) ومن هنا ما لاحظه ابن خلدون من "أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب...(وذلك لأن) غاية الأحوال العادية كلها عندهم (هى) الرحلة والتقلُّب، وذلك مناقض للسكن الذي به العمران ومناف له؛ فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافي للقِدر، فينقلونه من المباني ويخربونها عليه، ويعدونه لذلك. والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليُعَمِدوا به خيامهم، ويتخذوا منه الأوتاد لبيوتهم، فيخرِّبون السقف عليه لذلك. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران". أنظر: ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص514.

(2) ولعله يمكن أن يُصار، هنا، إلى أن الأمر قد آل بالنسق الأشعري إلى تديين أو إضفاء الصبغة الدينية على "الإنتهاب البدوي"، وذلك عبر اعتباره من قبيل الأرزاق. ومن هنا ما جرى المصير إليه، داخل النسق، من إن "كل ما غصب غاصب أو أخذه من المال أخذاً غصباً، فهو من الله له بتقدير وعطاء ورزق". وإذ يلزم عن ذلك "أن يكون الغصب رزقاً للغاصب"، وهو ما كان محلاً لاستنكار أظهره البعض بالفعل، فإن "الجوينى"؛ وهو الرائد الأشعرى الكبير، لم يتورع عن الإقرار بأن "هذا الذي استنكروه (هو) نص مذهبنا". وهكذا لم يعد الغصب، أو "النهب" في مصطلح البداوة" ممارسة يأباها الدين، بل أصبح- بتعبير الجويني- "نص المذهب" الأشعري المهيمن. والغريب أنه وحتى حين راح الأشاعرة يربطون اعتبارهم "الغصب رزقاً" بتصور الرزق ليس "هو الملك"، بل هو "الانتفاع من غير رعاية الملك"، فإنهم كانوا يبررون، دينياً، ما تمارسه البداوة من انتهاب "ملك" الغير للانتفاع به. والحق أن "الانتفاع من غير رعاية الملك"

الإنسان في الحالين كمجرد عالة على فعل غيره. ومن هنا إمكان المصير إلى أن فاعلية "البداوة" المُختَزَلة في انتهاب واستهلاك نتاج الغير، هي الأصل في ما سيرسخه النسق الأشعري المهيمن في الإسلام من فاعلية "اكتساب أو استهلاك" فعل الغير؛ على أن يكون مفهوماً أن "الغير" هنا هو "الله" هذه المرة. لكنه وفيما ترتبط فاعلية "الانتهاب"، في حال البداوة، بطبائع العمران المحتومة، فإن فاعلية "الاكتساب" سوف تتقنَّع في النسق الأشعري، وراء ما يدَّعيه من القصد إلى إثبات الفاعلية مطلقة وكليّةِ لله وحده[1]. وأياً ما كان القصد، فإنه يبدو أن النسق لم يفعل - في الحقيقة - إلا أن راح يخفي "الأنثروبولوجي" وراء قداسة "الديني"؛ ومن هنا ما يبدو من أنه كان - عبر هذا الإخفاء الذي تواتر حصوله في أكثر من سياق؛ وخصوصاً فيما يتعلق ببناء نظام كل من "العقل" و"السياسة" بالذات - أداة البداوة في اختراق الإسلام.

وليس من شك في أن عقلاً ينبثق في سياق هذا العمران وثقافته؛ والتي هي، هنا، الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي الواسع الذي يتعدى ويسبق الشكل المكتوب الذي أخذته بعد ذلك في الإسلام، لا يمكن أن يكون إلا عقل تفكير بالجاهز والمجاني (الذي لا يكون نتاج جهد أو نَصَبْ)، أو بعبارة الشاطبي - السابق ذكرها - "عقل الركون إلى التقليد، لا جواب السؤال". والحق أنه يبدو

الذي هو تعريف الأشاعرة للرزق يصلح بنصه أن يكون تعريفاً للنهب. أنظر: يحيي بن الحسين: الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، منشور ضمن: محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد (دار الهلال) القاهرة 1971، ج2، ص172. وكذا: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخانجي) القاهرة، 1950، ص361-362.

(1) وإذ يبدو أن الأشعرية لم تفعل حقاً، من خلال الاختباء وراء هذا القصد النبيل، إلا أن جعلوا من ذات الله موضوعاً للتشويش والارتباك، فإن ذلك يحيل إلى أن الأمر إنما يتجاوز هذا القصد المعلن إلى ما يقوم، متخفياً، وراءه من مقاصد سياسية حاضرة أو مواريث أنثروبولوجية غائرة.

جلياً أن نمط المعاش البدوي قد عكس نفسه كاملاً على نمط التفكير ونظام العقل المتبلور داخله. وهكذا فإن نمط العيش على "الجاهز" الذي أنتجه الغير؛ وهو النمط الذي طبع العمران البدوي تماماً، قد اقترن به نمط في التفكير بالجاهز الذي هو مأثور الأسلاف وأخبارهم. وضمن سياق هذا العيش على الجاهز والتفكير به، فإنه إذا كان هذا العمران لم يعرف في المعاش، وبحسب ما لاح آنفاً، إلا فاعلية "النهب"، فإنه لن يعرف، في التفكير، إلا فاعلية التقليد و"النقل"؛ وذلك من حيث لا يمكن أن يكون "الجاهز" إلا موضوعاً لمجرد النهب (في المعاش) والتقليد والنقل (في التفكير) فحسب. وهكذا يتجاوب "النهب" كشكل في المعاش، مع "النقل والتقليد" كآلية إنتاج للمعرفة؛ وأعني من حيث لا يعرف المرء بحسبهما إلا استهلاك وتداول ما ينتجه الغير[1]، ومن جهة أخرى فإن "النقل" كنمطٍ للمعرفة يتسق تماماً - بل لعله يتوحد بحسب الاشتقاق من نفس الجذر اللغوي - مع "التنقل" كشكل في المعاش البدوي. بل إن ثمة من مضى إلى أن هذا "التنقُّل" ذاته هو خصيصة جوهرية لتفكير البداوة؛ حيث لوحِظ أن "تفكير البدوي يتميز بالتنقل دون أن يهتم بالروابط بين الأشياء، فإذا وصف بعيراً مثلاً، فقد يبدأ بذكر أذنه ثم ذيله، ثم يعود إلى وصف رأسه ورجله وسنامه، وهو يدقق في وصف كل هذه الأشياء تدقيقاً رائعاً، ولكنه لا يتبع طريقاً منطقياً في تسلسل الأجزاء التي يصفها؛ هذا إلى أنك لو قرأت وصفه للبعير ولم تكن قد رأيته،

---

(1) وحتى حين بدا وكأن ثمة جهد مبذول في المعرفة؛ وأعني في صورة الاجتهاد، فإنه يُلاحظ أنه لم يتبلور بما هو سعي إلى إنتاج معرفة جديدة تتجاوز المعرفة الجاهزة المُعطاة، بقدر ما انطوى على القصد إلى إلحاق فرع بأصل، أو إدراج ضروب الوقائع المُستجدة تحت المبادئ المُعطاة الجاهزة؛ وبما يعنيه ذلك من أن بذل الجهد يستهدف تثبيت سطوة الجاهز، وليس أبداً تجاوزه. وهكذا فإن حدود الاجتهاد لا تجاوز دائرة المعرفة الاستلحاقية أو الاستتباعية.

فإنك قلما تستطيع أن تتصوره من وصفه"[1]. إن ذلك يعني أن الفعل المعرفي المُقارن للبداوة قد انبنى، من جهة، على "النقل عن" وعلى "التنقُّل بين" من جهة أخرى؛ وبما يرتبط بهما من غياب الوعي بالروابط بين الأشياء.

وغنيٌّ عن البيان أن الطبيعة النقلية للفعل المعرفي المُقارن للبداوة كان لابد أن تحدد طبيعة الإنتاج المعرفي الصادر عنها. ومن هنا أن المعارف التي

---

(1) صالح أحمد العلي: محاضرات في تاريخ العرب(مطبعة المعارف- بغداد) ج1، 1955، ص107. ولقد مضى البعض إلى أن "هذه الخاصة في العقل العربي هى السر الذي يكشف لك ما ترى في أدب العرب- حتى في العصور الإسلامية- من نقص تلمحه في كتب الأدب ؛ حيث لا تجد موضوعاً واحداً أُلقيت عليه نظرة عامة دفعة واحدة، ثم وُضع في مكان واحد، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة، وتدخل من باب فيُسْلمك إلى باب آخر لأقل مناسبة، حتى يعيا الباحث إذا أراد أن يقف على كل ما كُتب في موضوع معين". أنظر: أحمد أمين: فجر الإسلام (سبق ذكره) ص 69-70. وإذ يحيل ذلك إلى أن البعثرة والتشظى- التي تتبدى في أن معظم الإنتاج الأدبي للبداوة يقوم على التجاور بين عناصره وليس وحدتها الباطنة- هى أهم المآلات التي ينتهى إليها "التنقّل" بما هو سمة جوهرية للتفكير البدوي؛ فإن ذلك بعينه هو ما سيعيد النسق الأشعري المهيمن في الإسلام إنتاجه على صعيد البناء الأنطولوجي للعالم؛ وأعني من خلال تصوره كعالم مفكك يتخلله التقطُع والإنفصال، وليس ثمة ارتباط باطني بين ظواهره ألبتة. وبما هو كذلك فإنه لا شئ يقوم بين هذه الظواهر إلا محض تجاورها؛ وأعنى من حيث لا مجال لأي تداخل- ناهيك عن تفاعل- بينها. وإذ يقوم ذات الإنفصال بين آنات الزمان أيضاً، فإن ذلك يحيل، ليس فقط إلى زمان مفتت لا ارتباط بين آناته، بل- والأهم- إلى تاريخ لا ترابط بين لحظاته؛ وبكيفية يسهل معها القفز- أو الطفر باللغة الأشعرية- من أحد لحظاته إلى الأخرى، ومن دون أن تقوم بينهما أى علاقة؛ وهى الآلية التي تؤسس لسعى العقل العربي الراهن إلى تجاوز أزمة واقعه عبر القفز إلى ماضى الذات أو حاضر الآخر. وهكذا يكون "التنقُّل"- وبما يقترن به من تصور الأشياء مُفككة لا ترابط بينها- قد انعكس في أدب البداوة غياباً للوحدة وانعداماً للترابط الباطنى بين عناصره، ثم راح ينعكس في بناء كل من العالم والزمان والتاريخ التي راحت تنبني جميعاً- في النسق الأشعرى المهيمن في الإسلام- على نحو من الانفصال والخواء الذي يسمح لقوة مطلقة تقوم خارجها بالتدخل والتأثير فيها على نحو دائم؛ وذلك بالطبع على حساب تصور قوانين باطنة تفعل فيها. أنظر تفصيلاً لذلك فى: على مبروك: عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخى في علم العقائد (المركز الثقافي العربي) بيروت 2015.

أنتجتها البداوة لا تجاوز حدود "الأخبار ومعرفة السير والأعصار"؛ حيث "علم العرب الذي كانوا يفتخرون به (هو) علم لسانهم ونظم الأشعار، وتأليف الخطب وعلم الأخبار ومعرفة السير والأعصار. قال الهمداني: ليس يوصل إلى أحد خبر من أخبار العرب والعجم إلا بالعرب، وذلك أن من سكن بمكة أحاطوا بعلم العرب العاربة وأخبار أهل الكتاب، وكانوا يدخلون البلاد للتجارات فيعرفون أخبار الناس، وكذلك من سكن الحيرة وجاور الأعاجم علم أخبارهم وأيام حمير ومسيرها في البلاد، وكذلك من سكن الشام خبَّر بأخبار الروم وبني إسرائيل واليونان، ومن وقع في البحرين وعمان فعنه آتت أخبار السند والهند وفارس، ومن سكن اليمن وعلم أخبار الملوك جميعاً لأنه كان في ظل الملوك السيارة"[1]. وهكذا فإن جل ما تواتر عن العرب أنهم "نقلة" أخبار، وأنه لا شئ يجري تداوله في إطار عمرانهم إلا "علم الأخبار ومعرفة السير والأعصار". ولأن تداولهم هذا النمط من "المعرفة الإخبارية" كان من قبيل التداول الشفاهي - حيث لم توفر طبائع هذا العمران المترِّحل الشروط اللازمة لظهور الكتابة التي ترتبط بالعمران المستقر - فإنه كان لابد أن يجعل من " العرب أصحاب حفظ ورواية"، بل وحتى "أحفظ الناس بالجملة"[2]. وضمن سياق ما جرى التأكيد عليه من الارتباط بين المعرفي والوجودي أو المعاشي، فإنه يبدو وكأن "الحفظ" قد تبلور بما هو نمط

(1) حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (منشورات مكتبة المثنى)، بغداد1386، ج1، ص32. ورغم ما يبدو من أن موضوع النص هم عرب الحواضر المشتغلين بالتجارة، وليس عرب البوادى المشتغلين بالإغارة، فإنه يُلاحظ أن هؤلاء أيضاً كانوا أهل "نقل"؛ وبما يعنيه ذلك من رسوخ "النقل" وثباته، وإلى حد استحالته إلى آلية تنتج نفسها في انفصال كامل عن ما يمكن اعتباره الشرط الاجتماعى التاريخي المحدد لظهورها واشتغالها.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة. وكذا: محمود شكرى الألوسي: بلوغ الأرب (سبق ذكره) ج1، ص39.

معاش؛ وأعني من حيث أنه كان أداتهم التي "ضبطوا بها أنسابهم وأسماء فرسانهم الذين نزلوا في ميادين حروبهم، وأنهم من أي قبيلة وإلى أي أبٍ ينتهون من الآباء الأولين وأسلافهم السابقين"[1]. فلم تكن تلك المعرفة، بحسب ابن خلدون، مقصودة لذاتها، بل لما تؤدي إليه "من النعرة والقَوَد وحمل الديات وسائر الأحوال"[2] التي يستحيل دونها العيش في البوادي والقفار. ولعل ذلك يعني أن ما تبلور في هذا المهاد الأنثروبولوجي البدئي من "العقل النقلي الإخباري"؛ الذي تحدد مجال اشتغاله بمأثور الأسلاف، وأخبار الغير، لم يكن مجرد ضرورة معرفية فقط، بقدر ما كان ضرورة وجودية ومعاشية في الأساس.

ولعل انسراب هذا العقل إلى الإسلام لا يرتبط فحسب بما صار إليه عمر بن الخطاب من إن "الأعراب هم أصل العرب ومادة الإسلام"[3]؛ وبحيث يبدو تأثير الأعراب حاضراً بقوة في "العرب" بما هم أصلهم، وفي "الإسلام" بما هم

---

(1) محمود شكرى الألوسي: بلوغ الأرب (سبق ذكره) ج1، ص38

(2) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص 487.

(3) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم (دار المعارف بمصر القاهرة ط4، 1979، ج4، ص277. وإذا كان طه حسين قد فسر مقولة عمر بأن العرب كانوا مصدر القوة العسكرية للإسلام، فإن خليل عبد الكريم ينعي على هذا التفسير أنه "اقتصر على جانب يسير وترك باقي الجوانب بل أخطرها، ألا وهو أن العرب هم مصدر الكثير من الأحكام والقواعد والأنظمة والأعراف والتقاليد التي جاء بها الإسلام أو شرعها، حتى يمكننا أن نؤكد، ونحن على ثقة شديدة، بأن الإسلام ورث من العرب الشئ الوفير بل البالغ الوفرة في كافة المناحي التعبدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحقوقية". أنظر: خليل عبدالكريم: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية (سينا للنشر) القاهرة، ط1، 1991، ص11-12. ولعله يلزم التنويه بأن المنحى المعرفي أو النظري (الذى يتعلق بنظام العقل وآليات اشتغاله بالذات)- والذى لم يُشر إليه عبدالكريم حيث وقف عند حدود المناحي العملية- يكاد أن يكون هو الأخطر والأهم في الكثير مما ورثه الإسلام عن العرب.

مادته، بل و يتعلق أيضاً بما يبدو من أن العرب، حين خرجوا من باديتهم ليستقروا في مواطن الحضارة الجديدة التي فتحها الإسلام، قد أخذوا معهم نظام عمرانهم[1]، ومعه - لا محالة - طابعه الأثير؛ وأعنى به استهلاك الجاهز مجلوباً من الغير، من دون معاناة جهد أو نَصَبْ[2]، "ولهذا نجد أوطان العرب

---

(1) "فقد حافظ العرب على نظامهم القبلي عندما استوطنوا الأمصار الإسلامية، فكانت هذه الأمصار مقسمة إلى قبائل، ولكل منها خطة خاصة يسكن أفرادها معاً فيها، كما كانوا يستلمون عطاءهم سوية، وعلى كل قبيلة عريف خاص بها؛ والغالب أن أفرادها يحملون مسؤليات مشتركة. فيدفعون دية القتل غير العمد الذي قد يرتكبه أحد أفرادها، كما تكون لهم الشفعة أو حق الأفضلية في شراء البيت الذي يُباع في خطتهم، ويرثون مال من لا وارث له في عشيرتهم، ويتحملون مسؤلية المشاغبين والمتمردين في عشيرتهم. وهكذا صار نظام القبائل هو أساس التنظيم الاجتماعي والإداري والمالي والجبائي في الأمصار الإسلامية... ولما ظهر الفقهاء في هذه الأمصار ودونوا معظم مظاهر الحياة فيها، وبذلك سجلوا كثيراً من النظم البدوية باعتبارها جزءاً من الشريعة الإسلامية، وقد صارت بذلك هذه النظم البدوية جزءاً من الشريعة الإسلامية المقدسة" أنظر: صالح أحمد العلى: محاضرات في تاريخ العرب (سبق ذكره) ج1، ص105،109. وهنا لابد من ملاحظة الكيفية التي راح بها التقليد "البدوي" يخترق "الإسلامى" ويتخفى وراءه، وذلك عبر استمرار نظام عمرانه وطبائعه.

(2) ولعل وقائع الاختلاف الشهير حول أرض السواد الذي نشب بين بعض كبار الصحابة، وبين عمر بن الخطاب، الذي أصر على عدم تقسيمها بين الفاتحين الذين كانوا، في معظمهم، من البدو، والذين تمسكوا - وعلى رأسهم بلال الحبشي - بوجوب تقسيمها عليهم إعمالاً لما جرى عليه النبي ثم خليفته أبي بكر، لتكشف، على نحو نموذجي، عن الكيفية التي راحت "طبائع العمران البدوي" تتخفى بها، وراء "طبائع العمران المغايرة" التي عرفتها البلدان التي فتحها الإسلام (والتى كان عمرانها أكثر تحضُّراً من ذلك الذي عرفته قبائل الجزيرة التي خرجت للجهاد والفتح)، وكذا عن الطريقة التي راحت تسبغ بها على نفسها قداسة "الدين" ومهابته. إذ الحق أن بمقدور المرء أن يلتمس شيئاً مما ينتمي إلى عالم البداوة السابق، قابعاً فيما وراء كل ما قيل من أسباب في تبرير إحجام عمر عن تقسيم تلك الأراضى المفتوحة على فاتحيها. فإذ استقر في وعي البدوي- بحسب ما سيؤكد ابن خلدون- "ان الفلاحة من معاش المستضعفين، ويختص منتحله بالمذلة... والسبب فيه ما يتبعها من المغرم المُفضي إلى التحكم واليد العالية، فيكون الغارم ذليلاً بائساً بما تتناوله أيدى القهر والاستطالة"؛ وبما يعنيه ذلك من استحالة أن تكون "الفلاحة" مما ينتحله البدوى، فإن "عمر" لم يكن مشغولاً فحسب بما يمكن أن يؤول

وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تُجلب من قطر آخر"[1]. وإذ تكشف عبارة ابن خلدون عن حقيقة أن نظام وطبائع العمران البدوي قد

إليه توزيع تلك الأراضى على البدو، مع احتقارهم المتأصل للفلاحة، من تخريبها وتعطيلها عن الإنتاج، أو لأن "قسمتها بين من حضر، لن تجعل لمن بقى بعدهم شئ"؛ بل لعله كان قلقاً- وهو الأهم، بما لابد أن يؤول إليه ذلك من جعل العربي، وبالذات حال قيامه على أمر تلك الأرض بنفسه (زراعة واستثمارا)، من أهل "المغرم المفضى إلى التحكم واليد العالية، فيكون ذليلاً". والملاحظ أن الوعى قد آبى إلا أن يجعل "الديني" متمثلاً في حديث النبي "وقد رأى السِكَّة (أو المحراث) ببعض دور الأنصار:"ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل"، وكذا حديثه- الذي يجعل فيه الاشتغال بالزرع حاملاً لدلالة الخروج عن الدين ذاته- "إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم"، يتجاوب مع "الأنثروبولوجى" في اعتبار الفلاحة مورثة للمذلة. ومن هنا ما يُصار إليه من أنه "قد إتفقت كلمة عمر والصحابة على أن الأرض المفتوحة عنوة لا تُباع رقبتها ولا تُورث، بل تبقى على الملكية العامة (التى هى طابع حياة البداوة)، ولا يُباع حق استثمارها لمسلم (والأدق أن يُقال لعربي)، لما فيها من الخراج- وهو جزية الأرض- وهو يحمل من معاني الذل والصغار ما يحمل، وقد صدرت الأوامر من عمر بعدم شراء أراضى أهل الذمة- وهى الأراضى التي فُتحت عنوة وأُقر أهلها عليها، وضُرب عليها الخراج- فقال رضي الله عنه: لا تشتروا من عقار أهل الذمة ولا من بلادهم شيئاً، وقال: وأراضيهم فلا تبتاعوها، ولا يقرّن أحدكم بالصغار (مذلة الخراج) بعد أن نجاه الله". وإذن فإن الخشية من أن يصبح العرب أهل مغرم ومذلة، عبر الاشتغال بالأرض، كانت من بين ما دعا عمر إلى عدم تقسيمها بينهم، إبعاداً لهم عن التلوث بما يجلبه هذا الإشتغال من المذلة، ولكن مع التمتع بنتاجها كخراج يدفعه أهل المغرم والذل القائمين عليها إلى سادتهم الذين تولوا أمرهم. وهكذا احتفظ عمر للبدوي بأنفته من انتحال الصنائع والقيام بها (وأدناها الزراعة) من جهة، وكذا بتعيُّشه على ما ينتجه الآخرون في شكل خراج يدفعونه لسادتهم من جهة أخرى. وفى كل الأحوال، فإنه لم يكن للبدو أن يندمجوا، كمنتجين، في دورة إنتاج تفرضها طبائع عمران مغاير حلُّوا عليها، بل راحوا يحتفظون بطبائع عمرانهم البدوي طافية على سطح أنماط العمران السائدة في البلدان المفتوحة؛ التي كان عليها ان تصب حصيلة إنتاجها بين يديّ سادة لم يكفوا، ربما للآن، عن قطف ثمرات عمل الغير والتمتع بها. أنظر: ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص926-927، محمد روّاس قلعجى: موسوعة فقه عمر بن الخطاب ، حلب 1396، ص65.

(1) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص941.

تعدَّت "أوطان العرب" إلى "ما ملكوه في الإسلام" كذلك؛ وبما يعنيه ذلك من استمرار نفس نمط المعاش، فإنه، وعبر التوسّع بدلالة "الصنائع" عنده لتشمل "المعارف"، يمكن المصير إلى أن نمط التفكير المُقارن لذلك النمط المعاشي قد استمر أيضاً؛ وأعني بما هو تفكير نقلي في الجوهر. ومن هنا ما لاحظه ابن خلدون، نفسه، من الهيمنة الكاملة لهذا الطابع النقلي، في إنتاج المعرفة، على ما أنتجه العرب من معارف في "أول الملة" التي "لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة البداوة، وإنما أحكام الشريعة، التي هى أوامر الله ونواهيه، كان الرجال **ينقلونها** في صدورهم وقد عرفوا مآخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه، والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دُفعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة. وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين، وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك **ونقله** القراء، أي الذين يقرأون الكتاب وليسوا أميين، لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عرباً"[1]. وحين بدا أن المعارف قد انشعبت وتضخمت على نحو راح يعجز معه النقل "الشفاهي" عن استيعابها، وبحيث اقتضى الأمر تأسيساً للعلم وتدويناً له، فإن "النقلية" الطابعة لعقل البداوة قد حالت بين العرب وبين الإسهام الفاعل في تلك الحركة التأسيسية "فصارت العلوم لذلك حضرية، وبَعُدَ عنها العرب وعن سوقها"[2]. ورغم ما بدا من أن ابن خلدون قد راح يلتمس تفسيراً لذلك في "السياسة"؛ حيث العرب، على قوله، قد "شغلتهم الرياسة في الدولة العباسية وما دُفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم" فإنه سرعان ما تدارك نفسه، مرتداً بالأمر إلى "ما

---

(1) المصدر السابق، ج3، ص 1257.
(2) المصدر السابق، ج3، ص1258.

يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم بما صار من جملة الصنائع"[1]؛ وبما يعنيه ذلك من أن الآنفة المنسربة من عالم البداوة، من إنتحال الصنائع والقيام بها، والاكتفاء -بدلاً من ذلك- بمجرد الاستهلاك، من غير جهد، للجاهز المجلوب من الغير منها، كانت هى الأصل في "ابتعاد العرب عن العلوم وعن سوقها"، وليس مجرد القيام بأعباء المُلك والسياسة.

---

(1) المصدر السابق، ج3، ص1259. وتستمر أنفة البداوة من الصنائع حتى اليوم، "فالصناعات على اختلافها معدودة من المهن الخسيسة التي تحط بقدر صاحبها، ولذا فالذين يحترفون هذه الصناعات إما من غير العرب أو من العرب الذين ينتمون إلى أصول غير مشهورة أو غير قبيل. ومما يدل على احتقار الصناعات ألفاظ السباب المعروفة عند العرب (يا ابن الصانع) إذا أرادوا تحقير إنسان وسبه بكلمة تكون مجمع السباب، وبهذه المناسبة نذكر أن الملك ابن السعود في مجمع كبير (وكان حانقاً على آل عايض حكَّام أبها السابقين لما تكرر من خيانتهم له) قال لأحدهم هذه الكلمة (أى يا ابن الصانع)، فعندما انصرفوا وذهبوا إلى بيوتهم ابتدرته زوجته، وقالت له: لا يمكن أن أعاشرك بعد الآن؛ لأنك من أبناء الصُنَّاع، لا من أبناء القبائل، وابن السعود لا يكذب، ولولا أن أُفهمت بعد أن ذلك كان عن بادرة غضب، ما أمكن أن تقتنع بالرجوع إلى بنيها،... ولا تزال التجارة في البحرين من الحرف التي لا يصح اشتغال العربي الأصيل بها، ولذا كانت الأيدي غير العربية هى القابضة على زمام التجارة في البحرين، ومن الغريب أن العربي لا يزال يفضل رعاية الأبل والغنم والخدمة وراء الحمير على البيع والشراء والصناعة". أنظر: حافظ وهبة: جزيرة العرب في القرن العشرين (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة، ط1، 1935، ص 152- 153. وإمعاناً في التحقير فإنه يُقال "إن لفظة المهنة في اللغة العربية مشتقة من المهانة أو هما من مصدر واحد" أنظر: على الوردى: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (دون تحديد مكان الطبعة أو تاريخها) ، ص 13. وبالطبع فإن العربي الأخير قد توقف- بعد ثلاثة أرباع القرن- عن رعاية الغنم والإبل وتفرغ للاستمتاع بفوائض نفطه التي لا يعرف حتى كيف يرعاها فوضعها بين أيدى الآخرين. ولأنه كذلك فإنه وبعد أن تنضب آبار نفطه، قبل أقل من ثلاثة أرباع قرن أخرى، سيكون مضطراً للعودة مرة أخرى إلى رعاية الغنم والإبل (وذلك بالطبع إذا تيسَّر له أن يجد شيئاً منها في شوارع مدنه المُحدثنة)؛ فيما يبدو وكأنه انتقام "التاريخ" من أولئك الذين يظلون أسرى الوجود في حالة "الطبيعة" الجامدة التي لا تتغير في الجوهر، وذلك على الرغم من كل ما يحصل من تبدّلات المظهر التي جعلت هذا "البدوي" يتقمص دور "الحداثي" بل وما بعد الحداثي.

وإذ يبدو، هكذا، أن نمط المعاش البدوي قد عكس نفسه على بناء العقل، في شكل "تفكير بالجاهز"، فإنه يلوح، بالمثل، أن نظام انبناء القبيلة (وهي الوحدة السوسيوسياسية في العمران البدوي) قد راح، بدوره، ينعكس كاملاً في نظام تبنين العقل. وهنا فإنه إذا كان مفهوم "الأصل الأول" يحتل موقعاً مركزياً في بناء القبيلة؛ وأعنى ابتداءً من تخلُّقها حول "أبٍ" تنتهي إليه من الآباء الأولين، هو أصل وجودها ومركزه (ومن هنا ما يحتله مفهوم الأصل في النسب من هيمنة، لا تقبل الزحزحة، في الذاكرة العربية)، فإن ذلك يتجاوب، على نحو كامل، مع تصور العقل "لا ينبني على غير أصل على الإطلاق"؛ وبما يعنيه ذلك من أن مركزية "الأصل" في بناء القبيلة، تتجاوب مع - أو حتى تؤول إلى - مركزيته في بناء العقل. وهنا فإنه إذا كان قد تم تديين نمط المعاش البدوي القائم على انتهاب الجاهز من الغير؛ وأعني من حيث اعتبار الغصب من قبيل الرزق، فإنه سوف يتم بالمثل إضفاء قداسة الدين على "الأصل في النسب". ويُشار هنا إلى "إن الرسول الكريم الذي نادى في خطبة الوداع: إن مآثر الجاهلية موضوعة، فلتذهب نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء، كان نفسه حريصاً على حفظ الأنساب، ولذلك قال: أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب. وكان يفخر بقومه فيقول: نحن بنوالنضر بن كنانة، ثم يذكر بأن الله جعل العرب بيوتاً "فجعلني في خيرهم بيتاً"، بل كان يخشى أن يلوث نسبه. فقد استأذنه حسَّان في هجاء المشركين، فقال له: كيف بنسبي؟، قال حسَّان: لأسُلَّنك منهم كما يُسلُّ الشعر من العجين. وكان الرسول كثيراً ما يذكر أفخاذ الأنصار ويفاضل بينهم"[1]. ورغم ما يبدو من أن

---

(1) السلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف بن رسول: طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب، تحقيق: ك. و. سترستين (مطبعة الترقى بدمشق)، 1949، ص4- 5. ولعله يلزم التنويه هنا بأن علم الأنساب سوف يتحول من كونه أحد أهم علوم البداوة ليصبح علماً شرعياً بالأصالة؛ حيث أنه "لا خفاء أن المعرفة بعلم الأنساب من الأمور

الأمر - بحسب النص - يتجاوز مجرد ذكر النسب إلى حفظه والفخر به، فإن ما ينسبه المصدر ذاته إلى الرسول من القول "ليس رجل إدُّعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر بالله، ومن ادَّعى قوماً ليس له فيهم نسب فليتبوأ مقعده من النار"؛ سوف يؤول، بدلالة اعتبار الكفر بالأب بمثابة كفرٍ بالله، إلى أن الإقرار بالأصل في النسب يوازى الإقرار بالله في المعتقد؛ وبما يعنيه ذلك من أن إنكار الأصل هو، في حقيقته، إنكارٌ للدين، يؤول بصاحبه إلى الخسران المبين[1]. وهكذا راح "الأنثروبولوجي" يواصل - عبر هذا الانتقال بمركزية الأصل من "النسب" إلى "المعتقد" - دورة تخفيه وراء "الديني"، وعلى لسان النبي، صاحب السلطة العليا في الإسلام هذه المرة. وبالطبع فإن هذا التخفي قد أتاح لمفهوم الأصل أن يتسلل من بناء القبيلة إلى بناء العقل في الإسلام؛ وبكيفية راحت معها "الأبوية"؛ بما هى تمرّكزٌ حول الأب/الأصل؛ كسلطة أولى لا سبيل للانفلات من سطوتها أبداً، تتحول من بناء مجتمعي إلى بناء معرفي

المطلوبة، والمعارف المندوبة؛ لما يترتب عليه من الأحكام الشرعية والمعالم الدينية؛ فقد وردت الشريعة المطهرة باعتبارها (أى الأنساب) في مواضع....قالوا وتدعو الحاجة إليه في كثير من المسائل الشرعية، مثل تعصيب الوراثة وولاية النكاح والعاقلة في الديات والعلم بنسب النبي (صلعم) وأنه القرشي الهاشمي الذي كان بمكة، وهاجر إلى المدينة، فإن هذا من فروض الإيمان ولا يُعذر الجاهل به. وكذا الخلافة عند من يشترط النسب فيها. وكذا من يفرق في الحرية والاسترقاق بين العرب والعجم. فهذا كله يدعو إلى معرفة الأنساب ويؤكد فضل هذا العلم وشرفه. فلا ينبغى أن يكون ممنوعاً". أنظر: القلقشندى: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الإبيارى (الشركة العربية للطباعة والنشر) القاهرة، ط1، 1959، ص6. وكذا: ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر (سبق ذكره) مجلد2، ص 6.

(1) وهنا يُشار إلى ما يبدو من التماثل الدال في العقاب الذي ينزل بمن يخرج على مقتضيات الإقرار بالأصل، في النسب، طرداً من القبيلة؛ على نحو ينتهى بهذا الطريد إلى معاناة الموت في شكليه المعنوي والفيزيقي، وبين العقاب الذي يلحق بمن يخرج عن ما يجرى تصويره على أنه "قواعد الدين"، طرداً من الجماعة المؤمنة؛ ينتهى بفاعله أيضاً إلى الموت بمعنييه.

عقلي، لم يزل هو الحاكم للآن، رغم غياب القاعدة المادية المجتمعية المؤسِسة والحاملة له.

وهكذا فإنه وحتى فيما يتعلق بالعلوم التي أنتجها الحضر جاهزة ليفيد منها العرب الذين انشغلوا عنها بالملك والسياسة، أو منعتهم عنها أنفة البداوة، فإن ما تحققت له الغلبة والسيادة من بين هذه العلوم، داخل ما عُرف بالثقافة الإسلامية، لم يكن إلا ما يتجاوب منها مع نظام العقل الذي انبنى بحسب بناء القبيلة المتمركز حول سلطة الأب. وأعني بالطبع أن "النموذج المعرفي" الذي غلب على بناء تلك العلوم؛ وهو نموذج التمركز حول سلطة "نص أو أصل أول" هو أساس كل معرفة[1]، لا يعدو أن يكون امتداداً، في العمق، لتمحور بناء القبيلة، حول سلطة "أب أول" هو أصل كل وجودها المادي والمعنوي. وبالطبع فإنه كان لابد من طرد وإقصاء كل ما يمثل تحدياً لنظام ذلك النموذج الغالب، لا إلى خارج مجال الثقافة فقط، بل وإلى خارج إطار الأمة والملة أيضاً.

والملاحظ فيما يتعلق بالتحول من البداوة إلى الإسلام، أنه كان تحولاً من مضمون يشتغل عليه العقل إلى مضمون آخر فقط، وأما آليات ونظام

---

(1) حيث "أنه قد عُلِم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول، على الجملة، لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحى (الأصل)، فالابتداع مضاد لهذا الأصل". وبالطبع فإن ذلك قد اقتضى تصور "الوحي" كأصل أول "لأن أدم عليه السلام لما أُنزل إلى الأرض، عُلِّم كيف يستجلب مصالح دنياه، إذ لم يكن ذلك من معلومه أولاً، إلا على قول من قال: إن ذلك داخل تحت مقتضى قول الله تعالى (وعلَّم أدم الأسماء كلها)، وعند ذلك يكون تعليماً غير عقلي، ثم توارثته ذريته كذلك في الجملة. لكن فرَّعت العقول من أصولها تفريعاً تتوهم استقلالها به. فلولا أن منَّ الله على الخلق ببعثة الأنبياء لم يستقم لهم حياة، ولا جرت أحوالهم على كمال مصالحهم. وهذا معلوم بالنظر في أخبار الأولين والآخرين". أنظر: الشاطبي: الاعتصام، ج1(سبق ذكره) ص43-45.

اشتغال هذا العقل فإنها قد ظلت هي نفسها من دون تغيير؛ وأعني أنه قد ظل يشتغل بآلية نقل الجاهز والتفكير به، وظل نظامه يعكس تقيُّده بسلطة متقدمة ومسلَّم بها تقوم خارجه. وفقط مع تحوير طفيف جرى التحول بمقتضاه من "الجاهز" الخاص بسلف غابرين لم يكونوا صالحين، إلى جاهزٍ آخر بديل يخص سلفاً قريبين صالحين، كما جرى الانتقال من سلطة "العرف" إلى سلطة "النص"[1]. وهكذا يكون العقل البدوي قد أحال النص/الوحي إلى سلطة مُقَيدةِ للعقل في الإسلام؛ وأعني من حيث جرى تصور هذا "العقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلَّم على الإطلاق"[2]، وذلك بمثل ما كان، العقل البدوي نفسه، مُقَيَداً بسلطة السلف/العرف؛ الذي لا يفارق، بدوره، موقع الأصل المتقدم[3]. والغريب حقاً أن تكون تلك الإحالة قد تأدت إلى الانحراف بالنص/الوحي عن الموقع الذي أراده لنفسه كنقطة ابتداء لضروب من التفكير الواعي الحر، وليس أبداً كسلطة تقييد، لابد أنها سوف تؤول إلى تقييد، بل وحتى تبديد، النص/الوحي نفسه، وذلك حين تُقيِّد العقل الذي هو الأصل فيما يتمتع به هذا النص/الوحي من خصوبة وحياة، وذلك بما

---

(1) وبالطبع من دون أن يعني ذلك غياباً كاملاً لسلطة "العرف" الذي راحت بعض المدارس الفقهية الأكثر ارتباطاً ببيئة الصحراء- وأعنى مدرسة الإمام مالك بالذات- تحيله إلى أحد مصادر التشريع المُعتبرة؛ كالنص تماماً.

(2) الشاطبي: الإعتصام، ج1 (سبق ذكره) ص45.

(3) ولعله يرتبط بذلك ما مضى إليه أحد المعاصرين من أن "علماء نجد محافظون على القديم جداً ولاسيما ما يتعلق بالدين، فهم يرون بقاء العقيدة سليمة كما وردت في الكتاب والسنة من غير حاجة إلى تأويل، ويقولون ليسعنا ما وسع عصر النبوة وخير القرون، وترى كتبهم مشحونة بالرد على الفرق التي تجنح إلى التأويل أو تطبيق النظريات الفلسفية في العقائد". أنظر: حافظ وهبة: جزيرة العرب في القرن العشرين (سبق ذكره) ص 150. وفى كلمة واحدة فإنه الإنتقال من سلطة "السلف/العرف" إلى سلطة "السلف/النص".

يسمح له من التفتح عن ثراء ما يحويه ويضمره من ممكنات كامنة. وإذ يعنى ذلك أن النص أو الوحي لم يضع نفسه كسلطة أو كمعطى أول مُقيِّد للعقل[1]، بقدر ما إنه قد جرى فرض ذلك الوضع عليه من الثقافة (بالمعنى الأنثروبولوجي) المهيمنة خارجه، فإن ذلك يؤول إلى أن كسر سطوة عقل البداوة، هو بمثابة تحريرٍ للنص (أو الوحي) من وضع يحول دون أن تكون له حياته الحقة، والتى لا يمكن أن تكون إلا، وتلك هى المفارقة، بأن يكون نقطة إنطلاق لضروب من التفكير الإبداعي الخلَّاق؛ وليس بما هو سلطة تعوق هذا النوع من التفكير بحسب التصور السائد.

وإذ يبدو، هكذا، أن "العقل الأنثروبولوجى" قد راح عبر ما جرى من الإبدالات، على صعيد المضمون (انتقالاً من "مأثور" الأسلاف إلى "نص" الوحي) وعلى صعيد النظام (تحولاً من سلطة "الأب" في القبيلة إلى سلطة "الأصل" في التفكير والثقافة)، يحِيل نفسه - من خلال آليات التخفّي والمراوغة - إلى ما يبدو أنه "العقل الديني"، ليكتسب عبر هذا التخفي وراء

---

(1) ومن هنا أن ما صار إليه "محمد أركون" في توصيفه لما اعتبره "العقل الإسلامي" من أنه عقلٌ "يتقيَّد بالوحى أو المعطى المُنزَّل، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي..... فالعقل تابعٌ وليس بمتبوع إلا بالقدر الذي يسمح به إجتهاده المُصيب لفهم وتفهيم الوحى"، إنما ينطبق على عقل البداوة الذي اخترق الإسلام، وتحققت له السيادة داخله من خلال التخفى تحت أقنعة مذاهب فقهية وعقائدية ترسَّخت وسيطرت. وإذن فإنه ليس عقلاً فرضه الإسلام، بقدر ما هو عقلٌ جرى فرِضه داخله. والغريب حقاً أن أركون نفسه يشير إلى أنه "لو استمرت المناظرات بين العقل (المعتزلي) القائل بخلق القرآن، وبين العقل الخادم الخاضع للقرآن غير المخلوق (الأشعري السني)، لكان الوضع المعرفي للعقل الإسلامي اليوم على غير ما هو عليه، أعني أن الفسحة العقلية ما كانت لتصبح ضيقة محدودة تسودها الأرثوذكسية العقائدية إلى الدرجة المعروفة اليوم"؛ وبما يعنيه ذلك من أنه كانت هناك إمكانية لعقل آخر، لو كانت الغلبة قد تحققت للعقل المعتزلي؛ الذي يكاد يحمل، في المقابل، سمات العقل الحضري المنفتح والمنتج للمعرفة، وليس العقل الامتثالي الناقل لها فحسب.

المتسامي الديني ما له من القداسة والحصانة التي وراءها من أي نقد أو مساءلة. وغنيٌّ عن البيان أنه قد راح بذلك يحتل موقع السيادة العليا في الإسلام، وبكيفية راح معها يعيد إنتاج نفسه من دون انقطاع حتى الآن؛ وأعني حتى مع غياب قاعدة البداوة المادية الحاملة له في الواقع. والحق أن الأمر لم يقف عند مجرد إعادة إنتاج هذا العقل لذاته فحسب، بل وتجاوز إلى إنجاز عملية تأسيسه النظري والمفهومي داخل نصوص الآباء الكبار من بناة الثقافة في الإسلام؛ وأعني عند كل من الشافعي والأشعري بالذات اللذين استقرت عبرهما تبعية العقل الكاملة للنقل.

5- التعالي كأحد آليات الأدلجة في الإسلام

الشافعي والأشعري نموذجين

إذا كان مفهوم الإيديولوجيا "هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة"[1]، فإن الغريب حقاً أن يكون التعالي - الذي هو نزوعٌ إلى الارتقاء والمفارقة لكل ما هو اجتماعي وتاريخي - هو أحد الآليات الرئيسة في إنتاج "الأدلجة" في الإسلام. وينشأ ذلك عن حقيقة أنه إذا كان التعالي بمنظومة ما يستهدف تثبيت هيمنتها على نحوٍ مطلق، مع إقصاء وطرد كافة المنظومات المخالفة والمنافسة لها من مجال التداول العام، فإن ذلك بعينه هو ما تقصد إليه كل إيديولوجيا؛ وأعني أن تضع نفسها كحضورٍ مطلق لا يقبل التجاوز، وعلى النحو الذي لا تكف معه عن اعتبار نفسها نهاية التاريخ وتطوره الأخير. ولقد كان التعالي هو الآلية التي اشتغلت بها بعض المنظومات المعرفية في الإسلام؛ وأعني من خلال الارتفاع بنفسها إلى مقام التطابق مع المطلق من جهة، وإخفاء محدداتها التاريخية والاجتماعية من جهة أخرى.

فقد راحت هذه المنظومات تقدم نفسها على أنها لا تفعل إلا أن تردَّ الحوادث الجارية في العالم إلى أصولها المتعالية الأولى ذات المصدر الإلهي؛ وهو ما كان لابد أن ينعكس على طبيعة المعرفة الناتجة عنه؛ وأعني تعالياً بها إلى

---

(1) عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا (المركز الثقافي العربي) بيروت، ط5، 1993، ص5.

حدودٍ فوق - بشرية. وهنا يلزم التنويه بأن المُشكِل لا يأتي من أن مصدر هذه الأصول يكون إلهياً، بل في التعاطي معها معزولةً عن مجمل الشرط الإنساني الذي يدخل في عمليات تكوينها وإنتاجها للدلالة والمعنى. وإذن فالأمر فيما يخص الأصول لا يختلف، في جوهره، عن المُشكِل بخصوص القرآن (وهو أصل الأصول) الذي لا يأتي أبداً من إلهية مصدره، بل مما جرى من عزله - عبر التعالي به - عن مجمل الشرط الإنساني الداخل في تركيبه؛ وبما يعنيه ذلك من أن التعالي بالقرآن قد انعكس على طبيعة الأصول المنبثقة عنه، والمعرفة القائمةِ عليها بالتالي. ومن هنا ما يلحظه المرء من النزوع المتزايد إلى التعالي بالمعرفة - التي تتصل علومها بالقرآن مباشرة - وإلى حد ما جرى من إحاطتها، ومعها شخوص أصحابها ومنتجيها، بأسيجة التقديس والتبجيل، في مقابل ما التصق بما يخرج عنها من وصمات التدنيس والتحقير. ولعل هذا السياق بالذات، هو ما يمكن للمرء داخله أن يستوعب ما جرى من السعي إلى تأبيد وتثبيت منظومات معرفية (فقهية وعقائدية بالذات) عبر فك روابطها مع التاريخ الذي يحددها واقعياً ومعرفياً، فتكتسب سمات المعرفة المفارقة المطلقة التي لا تتحدد بوعي منتجيها ونظام واقعهم؛ بل بتعيينها وتحقيقها - وليس حتى تمثيلها - للأصول المفارقة ذات المصدر الإلهي.

فقد عرفت الثقافة الإسلامية - كغيرها من الثقافات - ظاهرة إضفاء سمات الإطلاق والقداسة على شخوص وأفكار ومذاهب (في مجالي الفقه والعقيدة بالذات)؛ وذلك عبر فك روابطها مع التاريخ الذي تبلورت داخله، وبما يترتب على ذلك من التعالي بها إلى مقام المقدس الذي يجعل الاختلاف معها، بمثابة ضربٍ من الانحراف عن الوحي أو الدين ذاته. والمُلاحظ أن هذا

الإضفاء للقداسة - أو ما يمكن أن يُسمى تأسيس التقديس[1] - قد راح يتحقق عبر تقديم تلك المذاهب لنفسها بوصفها التحققات، أو التعيُّنات، المطابقة لنص الوحي من جهة، وعبر ما جرى - من جهة أخرى - من التعالي بأشخاص مؤسسي تلك المذاهب إلى مقامٍ راحوا فيه يتحولون إلى موضوعٍ لاصطفاء إلهي - نبوي. وفي الحالين، فإن إسكات صوت التاريخ كان هو الإطار الذي يسمح لهذه المذاهب بالتطابق مع الأصل الإلهي، والتعالي إلى أفقه المقدس[2]. وبالطبع فإنه يبقى أن هذا التعالي كان - وللغرابة - هو أداة هذه المنظومات المذهبية في وضع نفسها كإيديولوجيات غير قابلة للتخطي والتجاوز.

ولقد كان الحظ الأوفى من التعالي المعرفي في ثقافة الإسلام - وبما صاحبه من القداسة المُضافة إلى المذاهب والشخوص - من نصيب كلٌ من الشافعية (في الفقه) والأشعرية (في العقيدة)؛ وأعني من حيث إصرار كلا المذهبين على ربط نفسيهما بنص الوحي، وإلى حد المخايلة بكونهما - دون غيرهما - التحقق المطابق لهذا النص. بل إن ما أُضيف إلى شخصي مؤسسيهما - في كتب المناقب- من الاختصاص باصطفاء إلهي - نبوي؛ قد اقترب بهما من المقام الذي كادا فيه أن يكونا مُتلقيِّين لوحيٍ من السماء. وغنيٌّ عن البيان أن اتساع دلالة لفظة الوحي[3] هو ما سمح بتواتر الروايات التي توهم بتلقي البعض من

---

(1) لمزيد من التفصيلات أنظر كتابنا: تأسيس التقديس؛ مساهمة في نزع أقنعة التقديس (دار رؤية للنشر والتوزيع) القاهرة 2007.

(2) وهنا يلزم التنويه بأن نفس الإسكات لصوت التاريخ قد ظل حاضراً في تعاطي المثقف العربي (الحديث!) مع نماذجه الايديولوجية المفارقة التي لم يكف عن السعي للتطابق معها.

(3) تتسع الدلالة التي يعطيها القرآن للفظة "الوحي" إلى الحد الذي تنفتح معه؛ ليس فقط لغير الأنبياء من بني البشر (وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه. القصص: 7)، بل وحتى لغير بني البشر من كائنات المملكة الحيوانية (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً. النحل: 68). ولا يقف الأمر عند توسيع دائرة المُتلقين للوحي (من الإنسان والحيوان) على هذا النحو، بل ويتعدى إلى الاتساع في دائرة كيفية حصوله.

مؤسسي المذاهب الكبرى (من غير الأنبياء) للوحي. وإذ الوحي - في قول الرازي - "هو الإلهام والقذف في القلب أو المنام كما أوحى الله إلى أم موسى وإبراهيم في ذبح ولده"[1]، (إني أرى في المنام أني أذبحك)، فإن الرؤى المنامية سوف تكون هي الأداة التي يتحقق من خلالها الوحي لكل الآباء المؤسسين الكبار، من غير الأنبياء؛ ومع ملاحظة أن النبي (وهو صاحب التأسيس الأول) يكون هو- وليس المَلَكْ- واسطة الاتصال مع هؤلاء الآباء الكبار. ومن ذلك ما تورده الرواية، بخصوص الشافعي، من أنه قال:"رأيت النبي - عليه السلام - في النوم. فقال لي: يا غلام ممن أنت؟، فقلت: من رهطك يا رسول الله. فقال: ادن مني، فدنوت منه، فأخذ من ريقه، ففتحت فمي، فأمرَّ من ريقه على لساني وفمي وشفتي، وقال: امضْ بارك الله فيك"[2]. وغنيٌّ عن البيان أنه لا يمكن تأويل ما أخذه النبي من ريقه، ووضعه على لسان الشافعي وفمه، إلا أن يكون العلم؛ وبما يعنيه ذلك من أن النبي هو الأصل في كل ما يقول به الشافعي من العلم. بل إن البعض سوف يتعالى بهذا العلم إلى حد اعتبار أن الله نفسه هو مصدره وأصله؛ حيث "قال الربيع: رأيت في المنام قبل موت الشافعي - رضي الله عنه -

---

فرغم أن الآية رقم (51) من سورة الشورى- التي يحدد فيها القرآن كيفية اتصال الله بالبشر- تحدد ثلاثة أوجه لهذا الاتصال تتدرج من (الوحي) إلى (الكلام من وراء حجاب) إلى (إرسال رسولٍ هو المَلَكْ)، فإن المفسرين قد وضعوها جميعاً تحت جنس الوحي؛ حيث قطع الرازي "واعلم أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة وحي، إلا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم الوحي، لأن ما يقع في القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعةً، فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى". وفضلاً عن ذلك فإن القرآن يتسع - وللغرابة- لما يشير إلى أن فاعل الوحي ليس الله دائماً، بل إنه قد يكون فعلاً للبشر؛ حيث أورد القرآن في قصة زكريا: (قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليالٍ سويا. فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً. مريم: 10- 11). أنظر: الرازي: التفسير الكبير، ج 27 (سبق ذكره)، ص 188.

(1) المصدر السابق، ج 27، ص 187.

(2) الرازي: مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، ط 1، 1986، ص 36.

بأيـام، أن آدم - عليـه السـلام - مـات، ويريـدون أن يخرجـوا بجنازتـه. فلمـا أصبحت سألت أهل العلم عنه، فقال: يموت أعلم أهل الأرض، لأن الله قال: (وعلَّم آدم الأسماء كلها)، فما كان إلا يسيراً حتى مات الشافعي رضي الله عنه"[1]. وهكذا لا تكتفي الرواية ببناء سلطة الشافعي كأعلم أهل الأرض جميعاً، بل وتلمَّح إلى أن الله هو أصل هذا العلم ومصدره؛ وإلى حد ما سيجري من التعالي بكتابه إلى المقام الذي يتماثل فيه مع المصحف وكتب الأخبار أو الحديث النبوي ذاتهما[2]. وإذ تصبح مصادر السيادة العليا في الإسلام (الله والنبي) هما مصدر علم الشافعي - والحال كذلك - فإن ذلك كان لابد أن يرتفع به إلى مقام العلم المتعالي الذي يفارق علم الآخرين[3]. وبالطبع فإنه لن يؤثر في

---

(1) المصدر السابق، ص 34.

(2) فـإن "الشـافعي هـو الـذي صـنَّف في أصـول الشـريعة، وفي فروعهـا، وانتشـرت تلـك التصانيف والعلوم في المشرق والمغرب، ولم يبق بيت من بيوت الموافقين والمخالفين، والمقرين والمنكرين إلا وقد جُعلت تلك الكتب والعلوم فيه.....والناس كتبوا تلك الكتب كمـا تُكتـب المصـاحف التي تُتلى، والأخبـار التي تُـروى". أنظـر: الـرازي: مناقـب الإمـام الشافعي (سبق ذكره)، ص 382.

(3) لن يكون غريباً- والحال كذلك- أن يتم تأسيس التعالي بعلم الشافعي (مقارنةً بعلم أصحاب المذاهب الأخرى) على النص من الأصلين الأكثر تعالياً وقداسة (أي القرآن والحديث). فقد مضى الرازي إلى "إنَّا بينَّا أن الشافعي كان قرشياً، وكل قرشي فهو من آل إبراهيم عليه السلام. أما إن أبي حنيفة ليس كذلك، فلا نزاع فيه. وإذا ثبت هذا، لزم كون الشافعي أفضل لقوله تعالى: إن الله اصطفى آدم نوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين (آل عمران: 33)..... (وإذا احتج أحدهم بأن) هذه الآية تدل على ثبوت الفضيلة من حيث النسب، لا من حيث العلم والدين. قلنا: الآية مطلقة (في النسب وغيره)، ومن ادعى التخصيص فعليه البيان". ثم يتنزَّل تأسيس التعالي بعلم الشافعي من القرآن إلى الحديث؛ وذلك من "قوله صلى الله عليه وسلم: الأئمة من قريش...، والألف واللام في قوله: الأئمة (من قريش) للاستغراق، وظاهر يقتضي ألا يكون الإمام إلا من قريش، وقد كان الشافعي قرشياً، وغيره ما كان كذلك....(وإذا احتج أحدهم بأن) قوله: الأئمة من قريش، يُحتمل أن يكون في الخلافة، ويُحتمل أن يكون في العلم، وليس أحد الإضمارين أولى من الآخر....(فإن الرد على ذلك هو أن) نقول: حمل لفظ الإمام على من يكون إماماً في الدين، أولى من حمله على الخليفة، لأن الخليفة إنما يُسمَى إماماً لما ثبت أن الخليفة

ذلك ما تتواتر به الرواية من أن الشافعي نفسه، أو غيره من هؤلاء الآباء المؤسسين، كان ينظر إلى عمله كاجتهاد يقبل الخطأ والإصابة، لأن الأمر يتعلق بالكيفية التي جرى بها التعامل الفعلي مع انجازه داخل الثقافة؛ والتي راحت ترسخ الاعتقاد في مفارقته وتعاليه[1]. ولقد راح ذلك يتحقق عبر ما يقوم به الآخرون من التعالي من الخارج بالشخص؛ وذلك من خلال ما حشدوه من فيض الروايات والاستدلالات التي تجعل منه موضوعاً مباشراً للاصطفاء

يجب أن يكون مجتهداً في الدين، مفتياً في الشرع. فالحقيقة إنما وُجِدَ اسم الإمام بسبب أنه يجب أن يكون إماماً في الدين، (ثم إن) قوله صلى الله عليه وسلم: الناس تُبعٌ لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبعٌ لمسلمهم، وكافرهم تبعٌ لكافرهم... ينفي حمل اللفظ على الخلافة، فلم يبقَ إلا أن يكون المراد به الرئاسة ونفاذ القول، وذلك يتناول الرئاسة في جميع الأمور، وأعلى أنواع الرئاسة هي الرئاسة في العلم. وذلك يقتضي كون الشافعي متبوعاً لغيره من العلماء والمجتهدين، وأن يكون غيره أتباعاً له مطلقاً". أنظر: الرازي: مناقب الإمام الشافعي (سبق ذكره)، ص 375- 381.

(1) بل إن الأمر قد بلغ إلى حد عدم تجويز إتيانه بالخطأ أصلاً؛ حيث إن "القول بأن قول الشافعي خطأ في مسألة كذا، إهانة للشافعي القرشي، وإهانة قريش غير جائزة، فوجب أن لا يجوز القول بتخطئته في شيءٍ من المسائل. وإنما قلنا إن تخطئته إهانة له، وذلك لأن اختيار الخطأ إن كان للجهل، فنسبة الإنسان إلى الجهل إهانة له. وإن كان مع العلم كانت مخالفة للحق، ومخالفة الحق، مع العلم بكونه حقاً من أعظم أنواع المعاصي. فكانت نسبة الخطأ إليه إهانة له. وإنما قلنا إن إهانة القرشي غير جائزة، لما روى الحافظ البيهقي بإسناده عن سعد ابن أبي وقاص أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من يُرِدْ هوان قريش أهانه الله)، وروى أيضاً بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن سبيعة بنت أبي لهب جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم (فقالت: يا رسول الله إن الناس يصيحون بي، ويقولون: إني ابنة حطب النار، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو مُغضبٌ شديد الغضب، فقال: ما بال أقوام يؤذونني في قرابتي، ألا من آذى قرابتي فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله. ولو ضممنا إلى هذا مقدمة أخرى، وهي من آذى الله كان ملعوناً، لقوله تعالى: إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة، لظهر وجه الاستدلال ظهوراً لا يرتاب فيه عاقل". أنظر: الرازي: مناقب الإمام الشافعي (سبق ذكره) ص 384. وهكذا فإن الرازي قد تجاوز بأمر تخطئة الشافعي مجرد إهانة شخصه، إلى إيقاع الأذى بالله ورسوله؛ وبما يعنيه ذلك من أن تخطئته ستكون باباً للخروج من الملة.

والتمييز من جانب مراكز السيادة العليا في الإسلام (الله والنبي)، ثم عبر ما يقوم به - هو نفسه - من التعالي بالأصول التي يُشيِّد عليها بناءه (الفقهي) إلى حيث تكتسي رداء المفارقة؛ وبما يعنيه ذلك من تشغيلها بمعزلٍ عن الشرط الإنساني الذي يدخل في بنائها وتركيب معناها. وبالطبع فإن ذلك كله هو ما سيسمح بإنتاج المطابقة - التي تستقر في وعي الجمهور حتى اليوم - بين الاجتهاد الفقهي للرجل وبين القرآن ذاته[1]. ولعله يلزم التنويه بأن هذا التطور يُعاكس، على نحوٍ كامل، ما ينكشف عنه مسار التفكير الفقهي السابق على الشافعي؛ الذي يبين عن ضربٍ من الانفتاح الظاهر على العقل والتاريخ (عرفاً وواقعاً)، وعلى النحو الذي راح يجري معه جعل العمل بما يقرره النص مربوطاً بما يقرره الواقع؛ وذلك على نحو ما ظهر في مثال تعليق عمر بن الخطاب للعمل بما يقرره القرآن في شأن "المؤلفة قلوبهم" بعد أن تغيَّر واقع الإسلام، وانتقل - على قوله - من حال "الذلة" إلى حال "العزة". فالثابت أن عمر قد علَّق العمل بحكم القرآن الذي تثبته الآية التي وردت فيهم؛ مستنداً - فيما يبدو - إلى أنه "قد ذهب أهل هذه الآية، وإنما كان ذلك في دهر النبي صلى الله عليه وسلم، (وذلك على الرغم مما سيؤكد عليه البعض) مثل الحسن وابن شهاب من أن الأمر ماضٍ أبداً، لأن الآية مُحكمةٌ لا نعلم لها ناسخاً من كتاب ولا سنة"[2]. وبالطبع فإن ذلك يعني أن حركة الواقع كانت هي الموجِّه الرئيس لمسار التفكير الفقهي؛ وبما يتعارض مع ما سوف يحدثه الشافعي من التضييق الذي دار معه التفكير في الفقه حول مجرد "النص"؛ ولا شيء سواه تقريباً.

---

(1) وهي المطابقة التي يتأسس عليها مسعى دعاة الإسلام السياسي إلى السيطرة الكاملة على المجال العام، في بلدان الربيع العربي.

(2) ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق)، القاهرة، ط 1، 1989، ص 719.

ولسوء الحظ، فإن الطريقة التي أدار بها الشافعي تفكيره في النص قد قامت، وبالأساس، على عزله الكامل عن مجمل الشرط المحدد، ليس فقط لعمليات فهمه، بل وسيرورة بنائه أيضاً. ولعل ذلك ما يُستفاد من الطريقة التي تعامل بها مع مفهوم السنة بالذات؛ وذلك بالمقارنة مع طريقة السابقين عليه في التعامل مع هذا المفهوم بعينه. فقد تميزت الحقبة التي تسبق ظهور أصول الشافعي على رأس المائة الثالثة من الهجرة، بسيادة ضروبٍ من التعاطي المفتوح مع السنة؛ والتي بدا أن السنة فيها لم تخرج عن كونها مستودعاً لضربٍ من التقليد أو العمل الجاري المستقر "الذي دشّنه الرسول وحافظ عليه الخلفاء الأوائل ومن تبعهم من الحكّام، وأصّله العلماء"[1]. والحق أن الأمر قد تجاوز مجرد الحفاظ على التقليد المتوارث من النبي إلى الإضافة لهذا التقليد من أعمال اللاحقين عليه أيضاً[2]. وقد بلغ اتساع هذه الإضافة إلى حد أن أصحاب مصنفات جمع الحديث الأولى كانوا - في ابتداء تدوين السنة - "يضعون الأحاديث المتناسبة في بابٍ واحد، ثم يضعون جملة من الأبواب بعضها إلى بعض، ويجعلونها في مصنفٍ واحد، ويخلطون الأحاديث (المنسوبة للنبي) بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين"[3]. وإذ لا يقف الأمر - والحال كذلك - عند مجرد خلط الأحاديث المنسوبة للنبي بأقوال

---

(1) حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، ط 2، 2013، ص 32.

(2) حين بايع عبد الرحمن بن عوف بالخلافة لعثمان بن عفان، فإن صيغة التولية كانت قوله: "عليك عهد الله وميثاقه، لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده"؛ وبما يعنيه ذلك من الحرص على استمرار التقليد حتى لو كان من عمل غير الرسول. أنظر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 4، (سبق ذكره)، ص 233.

(3) أكرم ضياء العمري: بحوث في تاريخ السنة المُشرّفة (مكتبة العلوم والحِكَم) المدينة المنورة، ط 5، دون تاريخ، ص 301.

الصحابة، بل وحتى أقوال التابعين[1]، فإن ذلك يعكس تصوراً ينبني على أن "السنة" ليست من الوحي، وإلا ما كان قد جرى خلطها لا بمجرد أقوال الصحابة، بل وحتى بفتاوى التابعين. وبالطبع فإن ذلك مما يؤول إلى أن أصل الإلزام في السنة - في تلك اللحظة الباكرة - إنما يرجع إلى قوة سلطة التقليد الغالبة في مجتمع الجزيرة العربية البدوي أو شبه البدوي، ولا يعود إلى أنها - كالقرآن - من مصدرٍ إلهيٍ مفارق.

ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن ثمة ما هو منسوبٌ إلى النبي نفسه، مما يُضعف مفهوم الأصل المفارق للسنة. فقد تواترت الرواية عن النبي بالنهي عن تدوين السنة وكتابتها؛ وذلك على سبيل تمييزها عن القرآن، وتأكيداً على أنها ليست من الوحي الإلهي الذي اقتصر عليه التدوين. وذلك فضلاً عما هو معلومٌ بالتواتر من تضعيفه لإلزامية كل ما يصدر عنه (بحسب ما جرى في واقعة تأبير نخيل المدينة)، وذلك من دون أن يضع معياراً يمكن به التمييز بين المُلزم وغير المُلزم مما يصدر عنه؛ وإلى حد ما جرى من رد "الأعلمية" بشؤون الدنيا على العموم إلى البشر (أنتم أعلم بشؤون دنياكم). ويبدو أن الالتباس، بخصوص هذا الأمر قد طال البعض من الصحابة، وإلى حد التوجّه مباشرة بالسؤال إلى النبي عما إذا كان ما يقرره بشأن مسألة ما (كنزول المحاربين في موقع ما بإحدى الغزوات) هو من الوحي، أم أنه من نتاج

---

(1) ومن هنا ما صار إليه أبو بكر الأبهري من أن "جملة ما في الموطأ من الآثار عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة والتابعين، ألف وسبعمائة وعشرون حديثاً، المُسند منها ستمائة حديث، والمرسل منها مائتان واثنان وعشرون حديثاً، والموقوف (على الصحابة) ستمائة وثلاثة عشر حديثاً، ومن قول التابعين مائتان وخمسة وثمانون". أنظر: مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع (دار الورّاق للنشر والتوزيع) القاهرة، ط 2، دون تاريخ، ص 472- 473. وأنظر أيضاً: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح (مركز الإنماء القومي)، بيروت، ط 2، 1996، ص 75.

فكره وتدبيره، فما كان منه إلا أن أجاب بأنه من فكر وتدبيره، وبما يؤكد على أن كل ما يصدر عنه لا يكون من الوحي. وإذا كان ثمة من التبس عليه الأمر كهذا الصحابي، فإن هناك من كبار الصحابة من كان على وعيٍ بأن كل ما يصدر عن النبي ليس من الوحي. إذ ليس من شكٍ في أن مثل هذا الوعي هو الذي دفع صحابياً كعمر إلى الاعتراض على إمداد النبي - في مرض موته - بقرطاسٍ ودواة ليكتب كتاباً لهم، محتجاً بقوله: "حسبنا كتاب الله"[1]؛ ليؤكد على وعيه بالتمييز بين "كتاب الله" وبين ما يمكن أن يكتبه النبي من الكتب غيره. ولو أن الرجل يعتقد في أن كل ما يصدر عن النبي هو من الوحي، لما كان قد جاز له إهماله أبداً؛ ومن دون أن يجادل أحدٌ بأن "الوجع الذي غلب على النبي" هو الأصل في هذا الإهمال، لأن الأمر يتعلق بشخصٍ ذي وضعٍ استثنائي حتى في حال وجعه. والغريب أن يكون الشافعي نفسه قد أورد عن أحد كبار الصحابة ما يدعم القول بأنهم لم يتصوروا السنة من الوحي؛ بل تصوروها من "الرأي" الذي يمكن الاختلاف معه. ومن ذلك قوله: "أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يشار أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية (إناء للشرب) من ذهبٍ أو ورق بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذا، فقال معاوية: ما أرى بهذا بأساً! فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية! أخبره عن رسول الله ويخبرني عن رأيه؟!"[2]. وبالطبع فإن عمل معاوية برأيه في مواجهة ما سماه الشافعي "الخبر الثقة عن النبي"، إنما يعكس تصوره للسنة؛ لا بما هي من "الوحي"، بل من قبيل "الرأي" الذي يمكن الاختلاف معه.

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1 (سبق ذكره)، ص 21.

(2) الشافعي: الرسالة، تحقيق: محمد سيد كيلاني (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة، ط 2، 1983، ص 192.

وإذ تواتر النهي عن تدوين السنة عن كبار الصحابة أيضاً، فإن ما يلفت النظر، في هذا النهي، هو تحوُّطهم الظاهر من أن يؤدي ذلك إلى أن تكون بديلاً يستغني به الناس عن كتاب الله. فمما يُروى أن "عمر بن الخطاب استشار الصحابة في تدوين الحديث، ثم استخار الله في ذلك شهراً، ثم عدل عن ذلك، وقال: إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً، فأكبّوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيءٍ أبداً"[1]. وحين يُقارن المرء بين موقف عمر الحاسم بخصوص وجوب تدوين القرآن، وبين ما يبدو من اعتباره تدوين السنن والحديث من قبيل الشيء أو "الشائبة" الذي يمكن أن تشوب كتاب الله، فإنه يستطيع القطع بيقين، بأن الرجل ينظر إليهما على أنهما من طبيعتين متباينتين، وأن السنة لها مصدرها المغاير لذلك الذي صدر عنه كتاب الله. ولعل ذلك ما سيقطع به ما تنسبه المصادر إلى الإمام عليّ من أنه قال: "أعزم على كل من كان عنده كتاب إلا رجع فمحاه، فإنما هلك الناس حين سمعوا أحاديث علمائهم، وتركوا كتاب ربهم"[2]. فإنه لا معنى لهذا الذي يقول به الإمام، إلا القطع الصريح بأنه قد كانت هناك مدونات غير القرآن عند البعض؛ وهي مدوناتٌ للسنن والحديث لم يتردد الإمام في نسبتها إلى "العلماء"، واعتبار أن سماعها هو تركٌ لكتاب الله. وهكذا فإنه الرفض الحاسم - من الصحابة - لتدوين السنن والأحاديث؛ مخافة أن ترتفع بها الكتابة إلى مقام "كتاب الله"؛ وبما يعنيه ذلك من إقرارهم بانفراد القرآن وحده بمكانة الوحي الصادر عن الله.

وقد استقر أمر التعاطي مع السنة على ذات النحو من المرونة والانفتاح - الذي يضعها خارج حدود الوحي - مع أصحاب المدارس الفقهية السابقة

---

(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ج 1 (المطبعة المنيرية) مصر، د ت، ص 64
(2) المصدر السابق، ج 1، ص 63.

على الشافعي. وهنا يمكن الإشارة إلى ما نقله الشافعي عن أبي يوسف؛ بخصوص الأوزاعي (فقيه الشام الكبير)، من أن قوله: "على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف"، إنما يعادل قوله: "بهذا مضت السنة"، وذلك بالرغم من أنه قد يكون "كما وصفت من رأي أهل الحجاز، أو رأي بعض أمراء مشايخ الشام ممن لا يُحسن الوضوء، ولا التشهّد"[1]. وبحسب ما سبق التنويه به، فإن كتاب "الموطأ" لمالك قد اتسع لأقوال الصحابة وآثار التابعين، إلى جانب الأحاديث المنسوبة للنبي ذاته؛ وبما انعكس على الطريقة التي استخدم بها مالك مفهوم السنة. حيث الثابت أن مالك لم يقصر استخدام لفظة "السنة" على ما تواتر عن النبي وحده[2]، بل استخدم المفهوم بمعناه الأوسع الذي اتسع معه ليشتمل على "سنة المسلمين" و"سنة أهل الكتاب"، كما استخدم مفهوم "السنة عندنا" قاصداً به "عمل أهل المدينة". ولعل هذا الاتساع في استخدام مالك لمفهوم السنة هو ما يمكن فهمه مما نقله الشافعي عن أبي يوسف من أن "أهل الحجاز يقضون بالقضاء، فيُقال لهم: عمن هذا؟ فيقولون: بهذا جرت السنة، وعسى أن يكون قضى به عامل السوق، أو عامل ماء من المياه"[3]. وبالطبع فإن هذا التنزيل بمصدر السنة، إلى حد أن يكون عاملاً في السوق (أو من لا يحسن الوضوء والتشهّد)، إنما يؤكد على أن الاستخدام الأولي للمفهوم لم يكن ينطوي على الحمولة الدينية التي أثقلت عليه بعد ذلك، بقدر ما يكشف عن حضوره بمحض دلالته الاجتماعية بالأساس. وهكذا يمكن القول بأن الأمر -

---

(1) الشافعي: الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، ج 9 (دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع) المنصورة، ط 1، 2001، ص 182.

(2) بل إنه قد تواتر عن النبي نفسه ما يفيد إطلاقه لفظ "السنة" على ما يصدر عن غيره؛ وذلك من قبيل قوله: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين من بعدي".

(3) الشافعي: الأم، ج 9 (سبق ذكره) ص 174.

في البدايات المبكرة لظهور المفهوم - قد وقف عند حدود المضمون الاجتماعي للسنة؛ ومن دون أن يكتسي بالدلالة الدينية الكثيفة - والأهم المتعالية - التي ستطغى عليه لاحقاً، ومع الشافعي بالذات.

في مواجهة هذا الضرب من التعامل الواقعي العيني مع السنة، ابتدأ الشافعي مسار التعالي: لا بالسنة وحدها، بل وبأصول الفقه على العموم؛ وهو التعالي الذي أحاط هذه الأصول بسياجٍ من القداسة التي كان لابد أن تتسرب، على نحو ما، إلى المنتج الفقهي النهائي الذي أنشأه. فإن أصولاً ذات سماتٍ متعالية ومقدسة، لابد أن يكون الناتج عنها مسكوناً بنفس هذه السمات. وهكذا فإنه قد تبنى ذات التصور المتعالي للقرآن؛ كصفة قديمة قائمة بذات الله[1]؛ وعلى نفس طريقة الحنابلة التي لا يكون القِدَمُ فيها للمعنى فقط، بل للكلمة المنطوقة ذاتها[2]. ولم يقف الشافعي عند حد التعالي بالقرآن على هذا النحو، بل إنه قد راح يتعالى بالسنة إلى مقام الوحي الإلهي؛ وذلك على عكس ما استقر من تمييزها عن الوحي. وقد اعتمد الشافعي، في إنجاز هذا التعالي، على قراءته لبعض نصوص القرآن قراءة

---

(1) "قال أبو شعيب المصري: سمعت الشافعي يقول: كلام الله غير مخلوق. وحكى الربيع أن حفص الفرد قال للشافعي: القرآن مخلوق، فقال الشافعي: كفرت بالله العظيم. قلت: يشبه أن يكون هذا التكفير بسبب أن الإله هو الذات الموصوفة بالصفات، فقِدَم الإله يقتضي قِدَم الذات والصفات معاً. فمن أنكر قِدَم الذات والصفات تعذَّر عليه القول بقِدَم الإله". أنظر: الرازي: مناقب الشافعي (سبق ذكره)، ص 116.

(2) "حكى البيهقي في حكاية طويلة أن الشافعي قال لمن كان يناظره: كان الله وكان كلامه، أو كان وما كان كلامه، قلت: وهذا إشارة إلى ما يقوله المتكلمون من أن من لا يكون متكلماً يكون ناقصاً، فلو لم يكن الله متكلماً في الأزل كان ناقصاً، وذلك محال. وروى البيهقي عن الشافعي أنه قال: أنا مخالف لإبراهيم بن علية حتى في قوله: لا إله إلا الله؛ لأني أقول: لا إله إلا الله الذي كلم موسى من وراء حجاب، وهو يقول: لا إله إلا الله الذي خلق كلاماً أسمعه موسى من وراء حجاب". أنظر: المصدر السابق، ص 116. وهكذا فإن الشافعي، كالحنابلة، يقول بقِدَم الكلمة المنطوقة ذاتها.

تأويلية تقوم على، وبالأساس، على التوجيه الواضح للدلالة؛ وذلك إما بتضييقها أو بتوسيعها على نحوٍ غير منضبط. فبعد أن أورد الشافعي ما يفيد أن الله قد "قرن الإيمان برسوله مع الإيمان به"، رتب على ذلك أنه "فرض على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله"؛ وراح يؤسس هذا الفرض على أن السنة، بدورها، هي تنزيلٌ من الله، استناداً إلى قوله تعالى: "وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة"، "فذكر الله تعالى الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة. فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة (هي) سُنة رسول الله"[1]. وإذ مضى الشافعي إلى تفسير "الحكمة" - المُنزَّلة مع الكتاب - على أنها "السنة"، فإنه لن يكون غريباً أن يقرأها الإمام مالك على أنها لا تعني إلا "المعرفة بالدين والفقه فيه" - بدلالتها الإنسانية -؛ وهو ما يتسق مع قراءته المفتوحة للسنة. إن ذلك يعني أن تصور مالك المنفتح للسنة قد انعكس على تأكيده على الأصل الإنساني للحكمة؛ وذلك فيما تأدى تصور الشافعي المتعالي للسنة إلى قراءة للحكمة تجعلها من التنزيل الإلهي. وبالطبع فإن ذلك ينطوي على ما يمكن القول أنه توجيه الشافعي للدلالة القرآنية؛ على النحو الذي تضيق معه إلى مجرد الإشارة إلى السنة النبوية وحدها. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان الشافعي قد اعتمد في توجيهه لدلالة الحكمة إلى هذا المعنى الضيق على ما لاحظ من الاقتران بين لفظتي "الكتاب والحكمة"، فإن ثمة من الآيات القرآنية ما أورد لفظ الحكمة منفرداً - من دون أن يكون مقروناً بالكتاب -؛ وبكيفية تنصرف معها دلالته إلى المجال الإنساني[2].

---

(1) الشافعي: الرسالة (سبق ذكره) ص 43- 45.

(2) في تفسيره لكلمة الحكمة في الآية: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة" (النحل: 125)، وكذا في آية "ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً" (البقرة: 269)، مضي الرازي إلى ما يؤكد على هذه الدلالة الإنسانية للحكمة في القرآن. فقد أورد: "اعلم أن الدعوة إلى المذهب والمقالة لابد وأن تكون مبنية على حجة وبيِّنة، والمقصود

والحق أن الأمر لم يقف عند مجرد تضييق الشافعي للدلالة، فيما يختص بلفظة الحكمة، حين صرفها إلى مجرد التنزيل الإلهي، متجاهلاً استخدامها في القرآن بدلالة إنسانية؛ على نحو يجعل قصر تداولها القرآني على مجرد التنزيل الإلهي تضييقاً للدلالة يأباه القرآن، بل إنه سوف يتجاوز ذلك إلى توسيع الدلالة، فيما يخص مفهوم "طاعة النبي"، على النحو الذي - وللمفارقة - يأباه القرآن أيضاً. فقد راح الشافعي يستدعي كل الآيات التي "أحكم (الله فيها) فرضه بإلزام خلقه طاعة رسوله، وإعلامهم أنها طاعته"[1] ، ولكنه لا يتطرق أبداً إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الطاعة مطلقةً، أو أنها مشروطةً بكونه مجرد مُبلِّغ - أو حتى مُبيِّن - لحكم الوحي. وأن طاعته - المقرونة بطاعة الله - لا تكون في ما ينشئه بفهمه وتدبيره؛ وإلا ما كان القرآن قد عاتبه على بعض ما يُنشئه بفهمه، وأمره بالرجوع عنه. وكمثال على ذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى ما قرره النبي بخصوص أسرى بدر، مما راجعه فيه القرآن، بل وخوَّفه عليه بالعذاب العظيم؛ على النحو الذي أبكاه بحسب ما تقول الرواية التي أوردها المفسرون.

من ذكر الحجة إما تقرير ذلك المذهب وذلك الاعتقاد في نفوس المستمعين، وإما أن يكون المقصود إلزام الخصم وإفحامه. أما القسم الأول فينقسم أيضا إلى قسمين، لأن الحجة إما أن تكون حجة حقيقية يقينية قطعية مبرأة عن احتمال النقيض، وإما أن لا تكون كذلك، بل تكون حجة تفيد الظن الظاهر والإقناع الكامل، فظهر بهذا التقسيم انحصار الحجج في هذه الأقسام الثلاثة؛ وأولها الحجة القطعية المفيدة للعقائد اليقينية، وذلك هو المُسمى بالحكمة، وهذه أشرف الدرجات وأعلى المقامات، وهي التي قال الله في صفتها (ومن يؤت الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً). أنظر: الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج 20(سبق ذكره) ص 140.

(1) الشافعي: الرسالة (سبق ذكره) ص 49.

فقد أورد القرطبي في تفسير قوله تعالى "ما كان لنبيٍ أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض"[1]، عن "ابن عباس قوله: فلما أسروا الأسارى قال رسول الله (صلعم) لأبي بكر وعمر: ما تقولون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله (صلعم): ما ترى يا ابن الخطاب؟ قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكنَّا فنضرب أعناقهم، فتمكِّن عليّاً من عقيل فيضرب عنقه، وتمكنّي من فلان - نسيباً لعمر - فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهوى رسول الله (صلعم) ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت، فلما كان من الغد جئت، فإذا رسول الله (صلعم) وأبو بكر قاعدين يبكيان، فقلت: يا رسول الله، أخبرني من أي شيءٍ تبكي أنت وصاحبك، فإذا وجدت بكاءً بكيت، وإن لم أجد تباكيت لبكائكما؟ فقال رسول الله (صلعم): أبكي للذي عرض عليَّ أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عُرِضَ عليَّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة - شجرة قريبة كانت من نبي الله (صلعم) - وأنزل الله عز وجل "ما كان لنبيٍ أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض"[2]. وبصرف النظر عما أورده الرازي في تفسيره من قول البعض "إن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر بكيا، وصرح الرسول صلى الله عليه وسلم أنه بكى لأجل أنه حكم بأخذ الفداء، وذلك يدل على أنه مذنب"، (وبدليل قوله) "إن العذاب قَرُبَ نزوله، ولو نزل لما نجا منه غير عمر"، وذلك يدل على الذنب"[3]، فإنه يبقى أن النبي قد أخذ بحكمٍ من نفسه في مسألة الأسرى، لم يقبل به وحي السماء، بل وخوَّفه بالعذاب. وبالطبع فإن ذلك يعني أن طاعة الرسول

---

(1) الأنفال: 67.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 10 (سبق ذكره) ص 72.

(3) الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج 15(سبق ذكره) ص 205.

محدودة بكونه مُبلغاً - أو حتى مُبيناً - لحكم السماء، وليست طاعة مطلقة لا تمييز فيها بين ما يصدر عن تفكيره ورأيه، وبين ما يتلقاه من السماء. وغنيٌّ عن البيان أن ما يعتمده الشافعي من توسيع دلالة "طاعة الرسول"، على النحو الذي تكون معه طاعة مطلقة، إنما يقوم على السكوت عن هذا التمييز الضروري بين ما يصدر عن رأي النبي، وبين ما يكون فيه مُبلِّغاً عن السماء. وإذا كان هذا السكوت هو ما سمح للشافعي بالتعالي بالسنة إلى مقام الوحي، فإنه يبقى أنه يقوم على إخفاء العديد من وجوه مراجعة القرآن - وحتى رده - لرأيٍ أو حكمٍ قال به النبي من نفسه. وبالطبع فإن ذلك يعني أن القرآن نفسه ينطوي على ما يخلخل تصور الشافعي لطاعة الرسول على أنها طاعة مطلقة، أو أنها في نفس المقام المفروض لطاعة الله.

ولسوء الحظ، فإن فرض هذه الطاعة المطلقة للنبي لم يقترن بالتدقيق فيما يُروى عن النبي؛ على النحو الذي يؤدي إلى تخليص ما يُروى عنه مما لا يتفق مع، أو يكون فيه تزُّيد على، كتاب الله. بل إن الشافعي قد انفرد بتثبيت خبر الواحد؛ استناداً إلى ما أورده من أخبار تدل على تصديق الصحابة لخبر الواحد عن النبي[1]. وبهذا التثبيت لخبر الواحد، مع فرض الطاعة المطلقة للنبي، فإن الشافعي قد فتح الباب أمام ما يمكن القول أنه الفقه النصي أو الآثاري؛ الذي انفجر في صورة الفقه السلفي اللاحق، الذي لا يزال يثقل للآن - باتساعه وضخامته - على واقع المجتمعات الإسلامية، رغم ما يبدو من تزيُّده على كتاب الله في كثيرٍ من الأحيان. والغريب حقاً أن الصحابة الكبار أنفسهم (وأبا بكر وعمر بالذات) قد بلغ بهم التحوّط، بخصوص ما يُروى عن النبي، إلى حد عدم قبول خبر الواحد أبداً، واشتراطهم ضرورة أن يأتي راوي

---

(1) الشافعي: الرسالة (سبق ذكره) ص 175 وما بعدها.

الخبر بشاهدٍ أو بيّنةٍ لقبول روايته[1]. ولعل ما يثير هنا هو أن الصحابة ما كانوا يقبلون بخبر الواحد رغم قربهم الشديد من عهد النبي، في حين أن الشافعي يقبل به رغم بعده عن هذا العهد. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الفاصل الزمني بين الشافعي وبين الحقبة النبوية؛ والذي يدنو من القرنين تقريباً، قد فاض بما هو معروفٌ من الوضع على النبي، وعلى النحو الذي تضخمت معه مدونة الأخبار المرويّة عن النبي على نحوٍ هائل. ولعل المرء حين يقارن بين ما تنسبه المصادر إلى الصحابة من محدودية الأخبار عن النبي[2]، وبين ما جرى من التضخم اللاحق في حجم هذه الأخبار، لابد أن يدهش من إصرار الشافعي على تثبيت حجية خبر الواحد. ولربما جاز القول بأنه لا سبيل إلى تفسير هذا الإصرار خارج سعي الشافعي إلى التعالي بالخبر الذي هو الأصل المؤسس في منظومته الفقهية بأسرها. وبالطبع فإن ذلك سيكون هو الأصل فيما سيمضي إليه من اعتبار الإجماع هو، بدوره، نوعٌ من الخبر الذي سيتعالى به أيضاً إلى حيث يصبح من السنة؛ التي هي - تبعاً لما سبق - وحيٌ من السماء. فإنه إذا كان الشافعي قد ميّز في الوحي بين "الوحي المتلو" المُنزَّل بوساطة المَلَكْ (وهو القرآن)، وبين "الوحي غير المتلو" المُلقى في روع النبي

---

(1) محمد الخضري بك: تاريخ التشريع الإسلامي (دار الفكر) القاهرة، ط 8، 1967، ص 93 وما بعدها.

(2) "روى البخاري عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن عليٍّ قال: ما عندنا كتاب يُقرأ إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة. فنشرها فإذا فيها أسنان الإبل وإذا فيها المدينة حرمٌ من عيرٍ إلى كذا، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبَل الله منه صرفاً ولا عدلاً، وإذا فيها ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبَل الله منه صرفاً ولا عدلاً، وإذا فيها أن من والى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبَل الله منه صرفاً ولا عدلاً". أنظر: المصدر السابق، ص 92.

(وهو السنة)[1]، فإنه قد راح يميّز، في هذا الوحي غير المتلو - أو السنة - بين السنة "المحكيّة" (وهي السنة بالمعنى المعروف)، وبين ما أسماه بالسنة "غير المحكيّة" (التي هي الإجماع). فإن "ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه لا يختلفون فيه، وإن لم يقولوا هذا بكتابٍ ولا سنة، فقد يقوم عندي مقام السنة المجتمع عليها، وذلك لأن إجماعهم لا يكون عن رأي، لأن الرأي إذا كان تُفرِّق (أي اختُلَفَ) فيه"[2]. وإذ يقرر الشافعي - وعلى نحوٍ صريح - أن الإجماع لا يكون على رأي (لأن الرأي قرين الاختلاف والتفرُّق)، فإن ذلك يعني - وبمنطق المخالفة - أنه يكون إجماعاً على خبر، وفقط فإن هذا الخبر لا يُروى حكاية عن النبي.

وهكذا يكون الشافعي قد تعالى بأصوله الكبرى إلى مقام الوحي المنزَّل، متبعاً طريقة في التفكير تقوم على الاتساع بالأعلى من هذه الأصول ليستوعب ما تحته من أصول كان عليها، بالتالي، أن تضيق لتقبل الإدماج ضمن هذا الذي يقع فوقها؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأصل الأعلى عنده - وهو الكتاب أو النص - قد راح يتسع ليستوعب سائر الأصول المُندرجة تحته، فإن ذلك يعني إعلاءه لتلك الأصول السفلى إلى مقام النص/الكتاب (القرآن). وبالطبع فإنه كان لابد أن ينتهي إلى استحالة أي تفكير في الفقه إلا بالنص، وهو أصل الأصول؛ وبما يترتب على ذلك من طرد كل ما سواه من فضاء التفكير الفقهي. وهكذا فإنه إذا كان الشافعي قد اتسع بالوحي (وهو الأعلى) ليتسنى إلحاق السنة به (وهي الأدنى)، وذلك عبر تضييقه لها، بحيث

---

(1) "قال الشافعي: ما فرض رسول الله (صلعم) شيئاً قط إلا بوحي، ومن الوحي ما يُتلى (القرآن)، ومنه ما يكون وحيا (غير متلو) إلى رسول الله (صلعم) فيُستنّ به، وقد قيل ما لم يُتلَ قرآناً إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله، فكان وحياً إليه". أنظر: الشافعي: الأم، ج9 (سبق ذكره)، ص 70.

(2) الشافعي: الأم ج 9 (سبق ذكره) ص 21.

لا تتسع لما يكشف عن وعي مستقل أو تجربة خاصة بالنبي، يحضران بمعزل عن تجربة الوحي، ثم اتسع بالسنة - الوحي (وهي الأعلى) ليتسنى إلحاق الإجماع بها (وهو الأدنى)، وعبر ذات التضييق للإجماع بحيث لا يتسع لوعي الجماعة وخبرتها الحية، فإنه قد راح، بالمثل، يتسع بالنص - كتابا وسنة وإجماعاً - (وهو الأعلى) ليتسنى إلحاق الاجتهاد به (و هو الأدنى)، وعبر ذات التضييق له بحيث لا يتسع لأي من ضروب الرأي والاستحسان. وفي كلمة واحدة فإنه التضييق للإنساني، وإلى حد إهداره، مقابل الاتساع بالمجاوز والنصي ليبتلع هذا الإنساني في جوفه.

وتبعاً لذلك فإنه لا اعتبار لرأي واستحسان أو مصلحة وواقع، أو حتى تاريخ متحقق، بل راح الشافعي يقصي ذلك كله خارج السياق تماماً، إفساحاً للفاعلية المطلقة للنص، ولا شيء سواه. ولهذا فإنه إذا كانت الممارسة الفقهية السابقة عليه قد اتسعت لكل هذه الضروب (من الفاعلية الإنسانية) في بنائها لأنظمتها الفقهية، فإن الشافعي قد راح يقطع معها على نحو كامل. فإذ "الرأي تَفَرُّق، فإنه ليس لأحد أن يقول بما استحسن (أو رأى)، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال (أو أصل) سبق، (ولهذا) فإنما الاستحسان تعسف وتلذذ أو قول بالهوى...، (وإلى حد قوله) من استحسن فقد شرع"[1]. وليس من اعتبار لواقع أو تاريخ، حتى ولو تحققت وقائعه، بل إنه الإهدار لها، مع تحققها، ما دامت تشي بما يبدو وكأنه الانحراف عن النص. وهنا يُشار بالذات إلى واقعة فتح مكة التي يكاد ينفرد الشافعي برواية أنها فُتِحَتْ صلحاً مهدرًا "إجماع أهل العلم، ومن له أدني علم بالسير والفتوح - كالبلاذري وابن تيمية والسرخسي والكرخي والشوكاني وغيرهم على أنها قد فُتِحَتْ عنوة لا

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة، وكذا: الرسالة (سبق ذكره)، ص17، 220

صلحاً"[1]. والغريب أن إهدار الشافعي لإجماع أهل العلم على رواية الفتح عنوة وإنفراده برواية الفتح صلحاً لا يتأتي من تحقيقه لروايته تاريخياً[2]، بقدر ما يتأتي من استدلاله عليها (فقهياً)، وبحيث بدا وكأنه يجعل (الفقهي) هو - للغرابة - ما يعيد بناء (التاريخي) ويوجهه.

وبالطبع فإن معرفة تخاصم الإنساني والتاريخي، على هذا النحو، وتتعالى بأصولها إلى فضاء المطلقات، كان لابد أن يجري الارتفاع بها، هي نفسها، إلى فضاء المطلق غير القابل للزحزحة، وذلك بفضل ما يضربه حولها هذا الإطلاق من أطواق القداسة التي تحول دون أن تكون موضوعاً لأي نقدٍ أو مساءلة.

والغريب حقًا أنه لن يكاد يمر قرن بعد الشافعي، إلا وتُستعاد تجربته في تأسيس التقديس كاملة، ضمن سياق الجناح العقيدي لعلم الأصول؛ وأعني علم "أصول الدين"، ومن خلال الأشعري، الذي سوف يكرس الحضور الكامل للأصل وهيمنته على نحو مطلق في الثقافة بأسرها. والحق أن خطاب الأشعري يكاد أن يكون بأسره تنظيراً أكثر شمولاً واتساعاً للمسكوت عنه والمضمر الذي يتأسس عليه خطاب الشافعي كله. ومن هنا أن الخطاب الفقهي الشافعي إنما يجد (ورغم أسبقيته التاريخية) ما يؤسسه في الخطاب العقيدي الأشعري (الذي وإن كان اللاحق "تاريخياً"، فإن أوليته تتأتي من كونه الخطاب المؤسِس معرفياً)، تماما بمثل ما أن الخطاب الأشعري سوف يجد في الخطاب الشافعي أحد تحققاته أو تعينّاته الأسبق تاريخياً.

---

(1) انظر محمد بلتاجي: منهج عمر بن الخطاب في التشريع (دار الفكر العربي) القاهرة 1970، ص 160- 161.

(2) وهو طبقًا للرازي من أعرف الناس بالتواريخ. انظر مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص 37

والحق أنه، ومع إمكان صرف النظر عن هذه الأسبقية (تاريخية أو معرفية) للواحد منهما على الآخر، فإن التجاوب بينهما، سواء على صعيد ما يمارسانه وينتجانه، أو حتى حين يكونان موضوعين لممارسة، يكاد يبلغ حد التماثل الكامل. فإذ انطلق الشافعي يبلور خطابه ضمن سياق الممارسة الفقهية التي ابتدأت مع الصحابة حتى بلغت أصحاب المذاهب السابقة عليه، واتسعت لكل ضروب العقلي والتاريخي والواقعي، وإلي حد استدماج هذه الضروب التي تتكشف عن الفاعلية الكاملة للإنساني، ضمن بناء الأدلة الفقهية ذاتها (رأياً وأعرافاً وتقاليد وخبرات محلية وغيرها)، ثم راح الشافعي يحدث انقطاعاً داخل هذه الممارسة تحولت بمقتضاه من الاتساع للإنساني، وإلى حد استدماجه ضمن بنائها، إلى إهداره، والاستغراق فقط في بناء الدليل - النص، كأصل لا سبيل إلا إلى احتذائه والتفكير به، فإن الأشعري، بدوره، لم يفعل إلا أن راح يمارس هكذا؛ وأعني أنه أيضاً قد راح يقطع مع ممارسة عقائدية انفتحت خلالها الفرق المتصارعة على ضروب من التاريخي والواقعي راحت تنعكس على الأبنية العقائدية لهذه الفرق التي تتكشف مجرد تسمياتها (خوارج ومعتزلة ومرجئة وشيعة) عن الاتساع للتاريخي إلى حد أن تأخذ منه اسمها ذاته، ليتعالى - وهو الذي كان جزءاً من هذه الممارسة المنفتحة - إلى حد التنكر لهذا الواقعي والتاريخي (وهو ما يتكشف عنه ما جري معه من التحول - فيما يتعلق بمجرد تسمية فرقته "الأشعرية" - من التاريخي إلى الشخصي، بكل ما يهيم حول شخص الأشعري بالذات من أطياف المتعالي ومخايلاته وذلك على الضد من "السياسي" الذي يحيل إليه التاريخي الذي ارتبطت به الفرق الأسبق)، ومستغرقًا في ضرب من التفكير بما نُصَّ عليه، أو رُوي عن، أو بما أُجْمِعَ واتُّفِقَ عليه[1].

---

(1) فعلي مدي نصه المؤسس القصير "الإبانة عن أصول الديانة"، الذي لا تتجاوز صفحاته

وإذ يبدو أن اشتغال آليات الإطلاق والتعالي إلى مقام المقدس قد كان في مجال العقائد أبرز منه في مجال الفقه، ابتداءً من الاختلاف في العقائد يعكس، في الجوهر، صراعات السياسة، فإن الاختلاف في الفقه يعكس اختلاف البيئات الاجتماعية التي تشكلت فيها المذاهب الفقهية المختلفة، فإن تحليلاً مستفيضاً لتلك الآليات الأبرز في العقائد يكون أكثر منطقيةً وإلحاحاً. فالحق أنها السياسة، وليس الدين أبداً، هي التي تقف وراء تعالي الأشعرية بنفسها إلى مقام "المقدس"، في مقابل التدنّي بالآخر/الخصم إلى حضيض "المدنس" على النحو الذي يستحق معه الطرد والإقصاء خارج حدود الشرعية. ولعل تأكيداً على أن السياسة، وليس الدين، هي ما يؤسس لهذا التعالي - الذي راح يتحقق عبر ضروب من التمييز والاحتكار والمخايلة - يتأتى من حقيقة أن الخطاب الأشعري قد ابتدأ مسيرة إنتاجه، الذي لم يتوقف، للتعالي بذاته من إهدار المبدأ الأهم في الأصل الجوهري الذي يدّعي أنه ينبني عليه؛ وأعنى به أصل الوحي. فإنه إذا كان الوحي هو أصل كل حياة في الإسلام، فإنه قد جرى تصوره - بحسب هذا الخطاب - خلواً، هو نفسه، من أي حياة؛ وأعنى من حيث لم يقدر الخطاب على تصوره كينونة حيَّة تمور - ككل حياة - بضروب من الاختلاف، الذي يدخل في تركيب الوحي من حيث يكون (أي الاختلاف) هو أداته في فض شفرة ذاته وانكشاف ممكناته، بل تصوره بنية مغلقة لا مجال فيها لأي آخرية أو اختلاف. وهكذا فإن تعالي الأشعرية بنفسها - وبما ترتب عليه من ادعائها التماهي مع الوحي، بما هي تحققه المطابق الوحيد - تلزم عنه

السبعين عددًا استخدم الأشعري ما يدنو من ثلاثمائة وخمسين أثرًا من القرآن والحديث والصحابة والعلماء وحملة الآثار، بل وحتى آثارًا ليست منسوبة لأحد، الأمر الذي يعني أن حوالي خمسة آثار تقريبًا تحضر في كل صفحة من صفحات نصه وبما يحيل إلى سيادة آلية التفكير بالنص على بناء خطابه على نحو كامل. انظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، نشرة قصي الخطيب (القاهرة: المكتبة السلفية، د. ت).

تداعيات تهدد سلامة الوحي ذاته؛ وأعني من حيث ما تكاد تنتهي إليه من اضمحلال الوحي ومواته. فإنه إذا كانت الفرضية المضمرة التي يقيم عليها هذا المذهب أساس بنائه هي أن الوحي لا ينطوي في جوفه على ما يبرر أي تنوّع أو اختلاف؛ بل إنهما يمثلان - بالأحرى - تهديداً لهويته وإهداراً لها، فإن ذلك يعكس تصوراً لهوية الوحي على نحو صوري مجرد. وتعني هذه الصورية أن الوحي خلوٌ من الحياة التي تدفعه إلى التخارج من ذاته ليتحقق في العالم، في صور وأشكال وجود شتى، لا يمكن أبداً أن تكون تكراراً له، بل استيعاباً له، وارتفاعاً به إلى آفاق أرقى يدرك فيها ما يسكنه من ممكنات كامنة. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كانت علاقة "الهوية" التي يكون معها مذهباً ما "هو" الوحي تفترض تصوره - أي الوحي - كمجرد وحدة مغلقة لا سبيل إلى الاحتفاظ بها إلا عبر تكرارها، فإنه يلزم التأكيد على أن التكرار يؤول إلى تحويل الوحي إلى أيقونة فارغة لا تنطوي على أي مضمون محدد، وتنطوي على كل شيء في الآن نفسه[1]؛ وبما يعنيه ذلك من حضور الوحي كمحض تجريد خالص. وهكذا تكون السياسة - وليس الدين - هي الأصل في هذا التعالي الأشعري، وبما جرى توظيفه من آليات التماهي وادعاء المطابقة.

وإذن فإن هذا الإقصاء للاختلاف - الذي كان لابد أن يئول إلى تصور الوحي أصلاً ثابتاً، أو حتى جامداً - لا يصدر عن مجرد تصور معرفي للاختلاف، هو أدنى إلى أن يكون إهداراً للوحدة وتضييعاً للهوية، وليس سبيلاً للكشف عن ثراء الكينونة وتنوّع الممكنات. بل إنه ينطوي على دلالة

(1) ربما تجوز الإحالة هنا إلى أولئك الذين لا يكفون عن القول بأن القرآن يتضمن كل شيء في داخله، ثم يعجزون عن الإشارة إلى ما يتعلق بمسائل جزئية محددة يجد المسلم نفسه في مواجهتها. وبالطبع فإن ذلك لا يتعلق بعجز القرآن عن تقديم إجابات محددة على أسئلة جزئية، بقدر ما يتعلق بعجز هؤلاء عن إدراك تلك الإجابات لقصور في وعيهم الذي لا يعرف إلا محض الترديد والتكرار.

سياسية لافتة. إذ الحق أن مقاربة للوحي تئول إلى فهم مغاير للفهم الأشعري المهيمن لن تكون - ضمن هذا التصور الأشعري للاختلاف - تجلياً لأحد الممكنات المنطوية في باطنه، بل انحرافاً وابتعاداً - من الخارج - عن وحدة أصلية، لا سبيل إلى استعادتها إلا عبر إزاحة هذا الفهم/المغاير بما هو من قبيل الانحراف الذي يلزم إبعاده وطرده. وإذن فإنه الانقسام بين وحدة الأصل وثباته من جهة، وبين ضروب من الانحراف والافتراق التي لم تتوقف للآن من جهة أخرى. ومن هنا أن صيغة المأثور النبوي[1]، الذي يوظِّفه الخطاب لإقصاء خصومه، لا تتحدث عن الاختلاف (بما هو جزء من البنية الباطنية للوحي)، بل عن الافتراق (بما ينطوي عليه من الصورية والتحقق في الخارج). وبالرغم من أن الدلالة الظاهرة للافتراق، في المأثور، هي التفرُّق: بمعنى الانقسام، فإن دلالة "التباعد" - الذي يبدو أكثر صورية وخارجية - لا تفارق فضاء المأثور، لأنه حين يجعل (النجاة) في التمسك بالأصل، فإنما ليقرن (الهلاك) بالتباعد عنه. وبالطبع فإنه التباعد لا يكون عن الوحي/الأصل فقط، بل، وأيضاً، عن "الجماعة" التي كان لابد أن تتماهى مع هذا الأصل لا محالة. وإذن فإنه الانقسام والتباعد، صوريان وخارجيان، ينتجهما الخطاب: لا بين"أصل الهدى والاستقامة" وبين" بدعة الهوى والضلالة"، بل وبين" أهل السنة والجماعة" في مقابل" أهل الأهواء والجهالة". وغنيٌّ عن البيان، أن الخطاب قد راح - ضمن هذا الانقسام - يتماهى مع مقدس الأصل/الجماعة، في مقابل الانتقام من خصومه بطردهم إلى مدنس

---

(1) وأعني حديث افتراق الأمة المنسوب إلى النبي:" **ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل: ومن الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة. قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي**". أنظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع) القاهرة، دون تاريخ، ج1، ص11. فرغم تباين صيغ هذا الحديث، وحتى مضمونه، فإنه يبقى أن لغة الافتراق تحضر في جميع رواياته.

الهوى والضلالة. ورغم ما يبدو من طابع مجاوز لهذا الانقسام، فإن تفكيكاً له، ليتكشَّف عن مضمون اجتماعي وسياسي يتخفى تحت سطح لغته المثقلة بإيحاءات "الديني" ومراوغاته. إذ الحق أن عباراتٍ ينثرها الخطاب على سطحه من قبيل:"وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبايا كما رُوي في الخبر...(أو أن أحدهم) كان مولى، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم"[1]، لتكشف عن أن تمييز الخطاب ضد خصومه إنما يتجاوز"الديني" إلى ما تحته. والملاحظ أن الأمر يتجاوز ما تُجليه هذه العبارات من قران البدعة بالعجمة، إلى ربطهما بوضاعة المنزلة في التراتبية الاجتماعية، وذلك بحسب ما يظهر من حديث الخطاب عن أحد خصومه أنه "إنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة، وليس كما يموِّه المعتزلة على الأغمار ويوهمون أنه كان نظَّاماً للكلام الموزون والشعر المنثور"[2]. وإذن فإنه صراع التعالي والتدني، وقد اتخذ الخطاب، من كنية أحد خصومه، ميداناً له، ليجري عليه ذلك الاصطراع الرمزي بين نمطين من النَظْم: أحدهما متعالٍ يختص به ذوو المكانة والشرف في الأعلى، والأخر مُحتقر يشتغل به أولئك المهمشون عرقياً واجتماعياً في الأدنى.

ولقد جرى إنتاج هذا الانقسام وتثبيته، بكل ما يترتب عليه من ضروب التماهي والإزاحة والتمييز والحط، في ضرب من الأدبيات، التي شاعت الكتابة فيها حتى بلغت ذروتها في القرن الخامس الهجري؛ وأعنى أدبيات الفِرق والملل والنحل. ولعل بلوغ هذا النوع من الكتابة - بما يتسم به من نبرة تمييزية وإقصائية عالية - لذروته في القرن الخامس بالذات، إنما يرتبط بتمام تشكُّل الخطاب، ثم سعيه، بالتالي، إلى تأسيس هيمنته وسيادته العليا داخل

---

(1) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، (دار الأفاق الجديدة) بيروت ط1- 1973، ص101-102
(2) المصدر السابق، ص113

الثقافة آنذاك. ومن هنا إمكان النظر إلى هذا النوع من الكتابة، كأحد تجليات إنتاج الهيمنة؛ وذلك من حيث راحت تستهدف، لا مجرد عرض أو حتى دحض آراء الخصوم، بل تبديعهم وتكفيرهم، وإلى حد اعتبارهم، لا مجرد مخالفين يمكن أن يتسع لهم فضاء الثقافة، بل منحرفين - أو حتى مارقين - لابد من طردهم خارج حدود الأمة والملة معاً[1].

والحق أن هذه الكتابة، التي كان لابد أن تخضع لتوجيه الأقوى ورقابته، قد جعلت من مسألة تبدو فرعية كتسميات الفِرق وألقابها مجالاً لتأكيد هيمنة الأقوى وتأبيدها. فإذ تبلورت تسميات الفِرق الأسبق تاريخياً (خوارج وشيعة ومعتزلة ومرجئة....الخ) ابتداءً من الانتساب إلى وقائع وأحداث من طبيعة سياسية وتاريخية؛ وبما يعنيه ذلك من الانتساب إلى المجال السياسي الذي لا يمكن المخايلة بقداسته، بل يمكن - على العكس - القطع، إن لم يكن بدنسه ودونيته، فعلى الأقل بواقعيته وتاريخيته، فإن ما سيجرى لاحقاً - وابتداءً من القرن الرابع الهجري - من نسبة الفِرق إلى رموز وأشخاص (الأشعرية والماتريدية مثلاً) إنما يقصد إلى إسباغ القداسة على

---

(1) إن مقارنة بين كتاب الأشعري في القرن الرابع "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، وبين مصنفات القرن الخامس مثل:"الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم" للبغدادي (429)، و"التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين" للأسفرائيني (471)، لتكشف عن الاختلاف الكامل في منهج التعاطي مع آراء الفِرق الذي يتبدى جلياً ابتداءً من مجرد ملاحظة عناوين هذه المصنفات. فإذ يتكشف عنوان الأشعري عن مقاربته لآراء الفرق المخالفة باعتبارها جملة مقالات لإسلاميين يظلون- رغم المخالفة- من المصلِّين، فإنه يُلاحظ أن آليات التمييز بين ناجين، أو أصحاب "مقالة" لابد من بيانها والتبصير بها من جهة، وبين هالكين أو أصحاب "فضيحة" لابد من تعريتها وتجريسها من جهة أخرى، قد بدأت الاشتغال في القرن الخامس. وإذن فإنه الانتقال في هذا القرن من "المقالة" إلى "الفضيحة" التي كان لابد من طرد أصحابها إلى خارج سياج العقيدة الحقة إلى حضيض الضلالة و البدعة. ولعل هذا التباين يرتبط بتطور تحقيق المذهب لهيمنته.

مقالات هذه الفِرق؛ وذلك ابتداءً من التعالي بهؤلاء الرموز إلى مقام تنسرب فيه القداسة إليهم عبر التقاطع مع نبي أو صحابي. وهكذا فإنه، وفيما راح يجري الانحطاط بالفِرق المنتسبة إلى المجال التاريخي والسياسي إلى حضيض المدنس ابتداءً من دونية السياسي ودنسه، فإنه راح يجرى التعالي، في المقابل، بالفِرق المنتسبة إلى أشخاص ورموز إلى فضاء المقدس؛ وذلك ابتداءً من القداسة تنسرب إلى هؤلاء الأشخاص عبر جعلهم موضوعاً لخطابٍ إلهي نبوي أو من خلال انتسابهم إلى صحابي. وهنا يُشار إلى أن انتساب الأشعرية إلى رؤيا للأشعري أثناء نومه، أتاه فيها الأمر المقدس من النبي (صلعم):" صنِّف وأنصر هذه الطريقة التي أمرتك بها، فإنها ديني وهى الحق الذي جئت به"[1]، إنما يستهدف المخايلة بقداستها، وذلك عبر جعلها نتاج نوع من الأمر النبوي الذي لابد أن تنسرب قداسته إلى ما ينتج عنه. والحق أن الأمر قد راح يتعدى حدود "الأمر النبوي" إلى حد اعتبارها (أي الأشعرية) موضوعاً لخطاب إلهي[2]؛ الأمر الذي يتعالى بها إلى تخوم قداسة "الأمر المُوحى به من الله". وإذن فإنه الأمر يعود عبر النبي إلى الله، وعلى نحو يجعل من الأمر/الرؤيا

---

(1) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نُسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق1347، ص 43.

(2) إن ذلك هو ما تخايل به رواية أنه:" لما نزلت آية (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) أومأ النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبى موسى (الأشعري) رضي الله عنه، وقال هم قوم هذا. قال البيهقي وذلك لما وُجد فيه من الفضيلة الجليلة والمرتبة الشريفة للإمام أبى الحسن الأشعري رضي الله عنه، فهو من قوم أبى موسى وأولاده الذين أوُتوا العلم ورُزقوا الفهم مخصوصاً، والأشبه أن يكون رسول الله (صلعم) إنما جعل قوم موسى من قوم يحبهم الله ويحبونه لما علم من صحة دينهم وعرف من قوة يقينهم. فمن نحا في علم الأصول نحوهم وتبع في نفى التشبيه مع ملازمة الكتاب والسنة قولهم جُعل من جملتهم وعُد من حسابهم بمشيئة الله وإذنه". أنظر: المصدر السابق، ص 50. وهكذا لا تكتفي الرواية بأن تجعل من الأشعري مركز تأويل لخطاب قرآني، بل وتجعل من تابعيه موضوعاً لوعد إلهي بأن يكونوا مشمولين بنفس الحب أيضاً.

يتلقاها الأشعري على رأس القرن الرابع تحقيقاً لوعد إلهي سابق. والحق أن مخايلة الأشعرية بالتماهي مع الوحي لا تتأتى فقط من أن سبيل الأمر بها كان"الرؤيا الصادقة" التي هي حسب المأثور عن النبي "جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة"، بل ومن أن هذه الرؤيا قد تحققت للأشعري - تماماً كالحال مع ابتداء النبي بالوحي - عند سن الأربعين تماماً. وهنا يتكشف الحرص الأشعري على تعميق مخايلة القداسة المُشار إليها، عبر تأكيد التماثل بين الأشعري وبين النبي، لا كمجرد طريقة ونص، بل وحتى كتجربة وشخص.

وبالطبع فإنه لن يكون غريباً مع موضعة هذه الهيمنة وتثبيتها داخل الثقافة أن يمضي أحدهم إلى أنه" لم يكن بحمد الله ومنّة في الخوارج ولا في الروافض ولا في الجهمية ولا في القدرية ولا في المجسمة، ولا في سائر أهل الأهواء الضالة قط إمامٌ في الفقه، ولا إمام في رواية الحديث، ولا إمام في اللغة والنحو، ولا موثوق به في نقل المغازي والسير والتواريخ، ولا إمام في الوعظ والتذكير، ولا إمام في التأويل والتفسير. وإنما كان أئمة هذه العلوم على الخصوص والعموم من أهل السنة والجماعة"[1]. وهكذا تخلو كافة العلوم التي عرفتها الثقافة آنذاك من أحدٍ ينتمي إلى هؤلاء "المبتدعين" الذين لم يكن لواحدٍ من متقدميهم تصنيف يظهر ويُتداول، وهل كان لهم علم حتى يكون لهم فيه تصنيف؟ بلى قوم من متأخريهم تكلفوا جمع شُبه يخادعون بها القوم عن أديانهم، وصنفوا فيها تصانيف أكثرها لا يوجد إلا بخط المصنِف. إذ كان الاشتغال بنقلها من قبيل تعطيل الوقت بالمقت"[2]. بل إنه وحتى إذا ظهر تصنيف لأحد هؤلاء المبتدعة، فإنه "لا يتداوله إلا مخذول"[3]

(1) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، (سبق ذكره) ص 308-309

(2) الإسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة الكوثري (مطبعة الأنوار) القاهرة، الطبعة الأولي - 1940 ص119

(3) المصدر السابق، ص118

مثله؛ وبما يعنى تفاهة وضآلة شأن دائرة متلقي الخطاب/الخصم ومتداوليه أيضاً. وإذ مضى الأشاعرة، على هذا النحو، إلى الانحطاط بهذا الخطاب/الخصم، وإلى حد تنزيله إلى حضيض البدعة المقترنة بالدنس؛ وذلك لاعتبارهم الإقرار، ولو بشيء من مفرداته" تدنّساً...، ومن كان متدنساً بشيء منه لم يجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفى نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيئ من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى"[1]، فإنهم كانوا يطردون هذا الخطاب ومتداوليه خارج حدود الثقافة كلياً، ومن غير تمييز بين أي من حقولها المعرفية.

بل إنه وعلى فرض التمييز داخل الثقافة الإسلامية بين (عقلي) كالطب والحساب والهندسة، وبين (ديني) كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن[2]، فإن أحداً لا يجادل في أن السيادة ضمن حدود الثقافة التي سادت في الإسلام لم تكن أبداً للعقلي، بقدر ما كانت للديني. ومن هنا أن الغزالي لم ينس أن يلحق إشارته للعلوم العقلية بالتأكيد على أن الانشغال بها "ليس من غرضنا"[3]. وبالطبع فإن الضمير في (غرضنا) لا يعود إلى الغزالي كمجرد شخص، بل كحجة أو سلطة عليا داخل الثقافة بأسرها. وإذ السيادة العليا داخل الثقافة الإسلامية هي - هكذا - للديني دون سواه، فإن الأشعرية كانت - لا محالة - تقصد إلى ترسيخ هيمنتها داخل الثقافة عبر التأكيد على مركزية وأولية العلم الذي تسيّدته داخل دائرة هذا الديني الذي هو بدوره صاحب السيادة العليا داخل الثقافة بأسرها؛ وأعنى به علم الكلام (أو أصول الدين) الذي تتأتى مركزيته من أنه "هو المتكفل

---

(1) المصدر السابق، ص117

(2) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، نشرة محمد عبد السلام عبد الشافي (دار الكتب العلمية) بيروت، ط1، 1933، ص6

(3) المصدر السابق، ص 6

بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى (علم) الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات"[1]. وأما أولية هذا العلم فإنها ترتبط بحقيقة "أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادِ (مبادئ) تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم (الجزئي)، ويُطلب برهان ثبوتها في علم آخر (لابد أن يكون كلياً حتماً)"[2]. وغنيٌّ عن البيان أنها الأولية هنا، لا بالمعنى التاريخي، بل بالمعنى المعرفي؛ وذلك لأن ثمة من العلوم الجزئية - داخل ثقافة ما - ما يكون قد انبثق تاريخياً قبل انبثاق هذا العلم الكلي، وذلك بالرغم من أنه يجد كل ما يؤسسه معرفياً في هذا العلم اللاحق. وإذ يرتقي ذلك كله بعلم الكلام (أو أصول الدين) إلى أن يكون صاحب السيادة العليا داخل دائرة الديني الذي يتسيّد، هو نفسه، الثقافة؛ فإن ذلك يعني أن الأشعرية تضع نفسها - ابتداءً من تسيّدها داخل هذا العلم - في مركز السيادة العليا داخل الثقافة في الإسلام.

ولقد راح الخطاب الأشعري يحتل فضاء العلم بأسره، محققاً للسيادة داخله، ابتداءً من مجرد "التعريف" الذي صكه الخطاب للعلم؛ والذي ينبني على الاستبطان المراوغ لآليات التعالي والإقصاء. فإن قراءة للتعريف، الذي صار فيه ابن خلدون إلى" إنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[3]، لتكشف عن لغة منحازة تطفح بنوازع التسلط

(1) المصدر السابق، ص7

(2) المصدر السابق، ص7

(3) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: على عبد الواحد وافى (دار نهضة مصر) القاهرة ط3، بدون تاريخ، ج3،ص1069. والحق أن الجدارة المعرفية لهذا التعريف لا تتأتى فحسب من صدوره عن أشعري متأخر استوعب العلم في صيرورته، بل ومن المكانة المعرفية التي تضع صاحبه في مصاف المؤسسين الكبار داخل الثقافة.

والهيمنة على نحو طاغ. فإذ هو التسلط والإقصاء يتحقق من خلال وصمة "الابتداع والانحراف" تطال كافة المغايرين، فإن الهيمنة تتبدى زاعقة في احتكار "العقائد الإيمانية"، التي يخفى الخطاب وراء ما يدعيه من اختصاصه بالمحاججة عنها، سعيه إلى الاحتياز الكامل لها. إذ العقائد، التي يختص الخطاب بالمحاججة عنها، ليست منظومة عقائدية، من بين منظومات متباينة، أو حتى متعارضة؛ ولكن من غير أن يعني تباينها، الذي يرتبط بكون كل واحدة منها مشروطة برؤية مؤطرة لها، أنها - أو بعضها - تفقد جدارة الإقامة في حقل الإيمان. فالعقائد تتباين، لا على نحو تعاقبي ضمن التاريخ العام للدين فحسب، بل وأيضاً على نحو تزامني ضمن الزمان الخاص بدين معيّن. وفى الحالين فإن التباين يرتبط بحقيقة أن كل نظام عقائدى يتأطر - كأي نظام ساهمت الفاعلية الإنسانية في إنتاجه - بمضمون هذه الفاعلية وما يحددها. فالأصل المفارق للعقائد لا يمنع أبداً أن شروطاً، تتعلق ببناء كل من الوعي والواقع الإنسانيين، تلعب دوراً حاكماً في صوغ هذه العقائد. وبالطبع فإن التباين، في تصور العقائد وصوغها، لا يكون انحرافاً وتباعداً عن هذا الأصل ذي الطابع المفارق، بقدر ما هو التحدُّد بشروط يكاد التباين أن يمثِّل صميم ماهيتها. لكن الخطاب إذ يلح على تصور التباين، لا تحدُّداً بشروط تقوم خارج الأصل، بل انحرافاً وتباعداً عنه، فإنما ليؤسس لضرب من المطابقة بينه وبين "العقائد الإيمانية"، وعلى نحو يستحيل معه تصور أي نوع من الحضور لعقائد إيمانية خارج حدوده. حيث لا وجود البتة خارج هذه الحدود إلا للابتداع والانحراف والضلال. والحق أن مراوغة هذه المطابقة التي ينتجها الخطاب، إنما تقوم كاملة في مجرد إضافة "الألف واللام" إلى لفظة "إيمانية"، الواردة في التعريف، وليس تعريتها عنها؛ فهي الإضافة التي تجعل المحاججة، لا عن عقائد" إيمانية"، بل

عن العقائد "الإيمانية". وإذن فإنه المأزق، في الثقافة، وقد أنتجته مجرد "الألف واللام"؛ وعلى نحو يتكشَّف عن الدور الحاكم للغة في العالم.

والحق أن كون المحاجة قد تبلورت من" الصراع في الإسلام وعلى ساحته"؛ وأعنى من الصراع ينبثق داخله، وفى قلبه، قصد الاحتياز عليه والتماهي معه، وليس من "الصراع مع الإسلام وضده"؛ وأعني من الصراع يأتيه من خارجه قصد هدمه، لمما يؤكد على أنها كانت محاجة عن عقائد "إيمانية" في مواجهة أخرى مثلها؛ وبما يعنيه ذلك من أنها تقبل جميعها الاندراج تحت مظلة الإسلام الجامعة، وعلى نحو لا يكون التنكر فيه لإحداها تنكراً للإسلام، وليس عن العقائد" الإيمانية" التي يصبح الخروج عليها خروجاً على الإسلام نفسه. ولعل إدراكاً لحقيقة أن السياسة، متبدية في "الإمامة" وما تفرع عنها من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها من مسائل ذات حمولة سياسية زاعقة، كانت هي الإطار الذي تبلور العلم بأسره داخله، لمما يقطع بأن المحاجة فيه قد نشأت من" الصراع في الإسلام وعلى ساحته". وإذ السياسة - هكذا - هي إطار الانبثاق وحقل التبلور والانبناء، فإن ذلك يعني أن المحاجة تخفي موضوعها الجوهري، وهو"مواقف السياسة" خلف قناع "عقائد الإيمان" الشكلي. وبالطبع فإنها إذ تخفي وتقنِّع السياسي الذي يخصها وراء سمو" الإيماني"، فإنما لتلقي بالسياسي الذي يخص غيرها إلى هاوية "البدعي والضلالي".

وإذ التعريف ينبني - في شطريه - على آليتي المحاجة والرد، فإنه إذا كانت آلية "المحاجة" تنطوي على السعي إلى إخفاء السياسي وراء الديني، فإن آلية "الرد" تتكفل، للمفارقة، بالكشف عن هذا السياسي، الذي يجري السعي إلى إخفائه. لأن الخطاب إذ يعيِّن من يرد عليهم بأنهم "المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة"، فإنه كان يؤكد

على أن المحاججة ليست عن "عقائد الإيمان"، بل عن اعتقادات من يسمون أنفسهم "السلف وأهل السنّة"؛ وبما يعنيه ذلك من أن الخطاب ذاته يقطع بكون محاججته قد تبلورت من "الصراع في الإسلام وعليه". وهو في هذا الصراع لا يكتفي، في محاججته عن عقائده في مواجهة ما يغايرها، بتجريد هذه العقائد المغايرة من وصف الإيمان، بل ويجري إلصاق وصمة "الابتداع والانحراف" بالقائلين بها. وإذ يمارس الخطاب على هذا النحو: أعنى مستبدلاً "الانحراف" بالمغايرة والاختلاف من جهة، و"الابتداع" بالرأي والاجتهاد من جهة أخرى، فإن استخدامه لهذه اللغة الموحية دينياً، إنما يرتبط بالسعي إلى إكمال دائرة الإقصاء لكل اجتهاد مغاير، لا من العالم الذي كانوا يتصارعون عليه، بل وعن حدود الدين الذي كانوا يديرون تصارعهم فوق ساحته.

وإذن فالأمر لا يتعلق، في العمق، بالمحاججة عن العقائد الإيمانية، أو حتى عن عقائد إيمانية، بقدر ما يتعلق بالانحياز لمواقف سياسية تتقنّع، في صراع الهيمنة والإقصاء، وراء رفعة الديني وقداسته. ومع صرف النظر عما يخفيه الخطاب ويضمره من التحيّزات، وعما يشتغل به من الأقنعة، في لعبة الإقصاء والهيمنة، فإنه يبقى أنه قد نجح في إنتاج ما يبتغيه من السيادة الكاملة داخل العلم؛ أعني علم العقائد. وابتداءً من المركزية الكاملة لهذا العلم داخل دائرة "الديني" الذي يحوز، بدوره، مركز السيادة العليا داخل الثقافة، فإن الخطاب يكون عبر هذا الترقي من العقائدي إلى الديني إلى الثقافي قد حقق سيادته ومركزيته داخل الثقافة في الإسلام.

وإذا كان التماهي مع الوحي - الذي يسعى به الحاملون لمذهب ما إلى بناء سيادتهم - هو المدخل إلى نفي الآخر وإقصائه؛ وأعني من حيث أن إزاحة الاختلاف من دائرة الوحي، لابد أن تتبعه إزاحة الاختلاف من العالم لا محالة، فإن استعادة الاختلاف كجزء من تركيب الوحي تكون هي السبيل إلى

استعادته في العالم؛ وبحيث يصبح قبول الآخر - المختلف في المذهب أو حتى في الدين[1] - مما تقتضيه طبيعة الوحي ذاتها. وهنا فإنه إذا كانت علاقة الهوية تعنى أن مذهباً ما هو الوحي، فإن علاقة الاختلاف لا تعني أكثر من أن الوحي لا يمكن أن يكون مذهباً بعينه، بل يكون هذا المذهب وغيره من المذاهب المباينة له أيضاً. ومن حسن الحظ أن الاختلاف هو ما يتيح للوحي أن ينفلت من مأزق الخواء والصورية الذي تؤول إليها علاقة التماهي معه؛ وأعنى من حيث يسمح الاختلاف للوحي بتحقيق ذاته في أشكال وجود متعددة، بل ويتيح له إمكان تجاوز تلك الأشكال - التي سرعان ما تستنفد قدرتها على الوجود بسبب ما تنطوي عليه من محدودية - إلى غيرها من أشكال وجود أرقى يحقق عبرها المزيد من الوعي بما ينطوي عليه من ممكنات تكشف عن ثرائه وغناه.

وهكذا فإنه إذا كانت "الأدلجة" تنتهي إلى الإفقار المعرفي الكامل لما يكون موضوعاً لها؛ فإنه قد بدا أن تعالي المنظومات المذهبية (فقهية وعقائدية) بنفسها، إلى حيث تضع نفسها في مقامٍ تتطابق فيه مع الوحي، إنما يؤول إلى الإفقار المزدوج؛ سواء لنفسها (بما تكتسبه من الحصانة ضد النقد والسؤال) أو للوحي ذاته (من حيث تدخل به إلى دائرة الجمود والاضمحلال). ويعني ذلك - ومن دون أي مواربة - أن التعالي كان أهم آليات الأدلجة في الإسلام؛ وأن تحرير الإسلام من الإيديولوجيا إنما يكون بالعودة بأنساقه المهيمنة إلى السياقات المنتجة لها في عالم البشر.

(1) "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين". هود: 118. وهكذا يبدو الاختلاف بين البشر من قبيل الإرادة الإلهية.

الخاتمة

عن الاختلاف والمغايرة ومحنة البحث في مصر

لم يتوقف العرب، منذ بواكير انتهاضهم من سباتهم الطويل عند مطالع القرن التاسع عشر، عن إثارة السؤال المتعلق بتقدم "الغير" في مقابل فواتهم وتأخرهم. وإذ يحيل ثبات السؤال ورسوخه، حتى هذه اللحظة، إلى أن تغييراً لم يطرأ على مجمل الشروط التي دعت إلى إثارته قبل قرنين من الآن؛ وبمعنى أن ما أدركوه من تقدُّم الغير في مقابل تخلُّفهم لم يزل على حاله، فإن استمرار السؤال (والشرط المنتج له) يرتبط، لا بمجرد فساد الإجابة التي قدمها العرب لذلك السؤال، بل وباستمرار تقديمهم لذات الإجابة رغم ما بدا من عقمها وعدم إنتاجيتها. وهكذا فإن استمرار حضور "السؤال" يرتبط باستمرار ترديد ذات الجواب؛ وعلى نحو يصبح فيه الانفلات من أسر المطروح والمتداول من إجابات ومقولات جاهزة في فضاء الواقع العربي هو الشرط اللازم لإخراج هذا الواقع من أزمته الشاملة؛ وبكيفية يمكن أن تسمح للعرب بإثارة أسئلة أخرى غير سؤال تخلفهم الراسخ. إن ذلك يعنى أن الخروج من مأزق سؤال التخلف العربي مشروط بالتفكير في إجابة مغايرة لهذا السؤال؛ وأعنى غير تلك التي استمر العرب يرددونها على مدى القرنين للآن.

وبالطبع فإنه لن يكون ممكناً الحصول على إجابة مغايرة، ومنتجة في الآن نفسه، لسؤال العرب الكبير، إلا عبر الوعي بالكيفية التي يفكرون بها، والتي جعلتهم لا يعرفون إلا إجابة واحدة للسؤال يتغيَّر شكلها، ولكن مع ثبات

مضمونها. ومن هنا ضرورة الانخراط في قراءة وتفكيك أعمال البنائين العظام لما يمكن اعتباره "عقل العرب". وأعني أن قراءة لأعمال كل من الشافعي والأشعري والغزالي والرازي وابن رشد وابن خلدون والطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين وسلامة موسى وغيرهم من بناة الخطاب الفكري الذي لم يزل يتحكم في طبيعة الممارسة العربية في كافة تجلياتها الراهنة سوف تكون مطلوبة ولازمة؛ وذلك مع الوعي بضرورة أن تكون قراءة تتجاوز مجرد الترديد والتكرار. فإنه إذا كان الوعي العربي السائد قد درج على أن يعود إلى هؤلاء ملتمساً عندهم حلولاً لأزماته؛ وأعنى من حيث يُشار إليهم بأنهم أقطاب العقلنة وصانعو النهضة، وحاملو شارة الإصلاح ورواد الاستنارة، الذين لا يكف العرب عن الدعوة إلى استعادة تراثهم من أجل أن يتجاوزوا به أزمتهم الراهنة، فإن القراءة الأخرى لا تذهب إليهم إلتماساً لحلول للأزمة العربية الجاثمة، بل ترجع إليهم بحثاً عن الجذور الحاكمة لتلك الأزمة؛ والتى لا يمكن الوعى بها - توطئة لتجاوزها - إلا عبر الإمساك بتلك الجذور التي تكمن مطمورة في أعمال هؤلاء المؤسسين الكبار.

ولعل الفكرة الحاسمة التي تقوم عليها القراءة المغايرة المقترحة تنطلق من إدراك أن الأزمة العربية الراهنة هى، في جوهرها، أزمة خطاب وبالتالى أزمة عقل منتج لهذا الخطاب، وذلك قبل أن تكون أزمة واقع أو ممارسة. لأن بؤس الممارسة لا يمكن تفسيره إلا من خلال ما يقوم من ورائها من خطاب يحكمها ويوجهها. وإذ العقل المنتج لهذا الخطاب هو مجرد نتاج وتجسيد لنظام الثقافة التي ينشأ فيها (ومن هنا جوهر التباين بين عقل أوروبى وآخر عربي أو آسيوي)، فإن ذلك يعنى أن الآباء المؤسسين في أي ثقافة هم، لا سواهم، صناع العقل السائد في محيط هذه الثقافة؛ وأعني بالعقل، ضمن هذا السياق، طرائق وآليات التفكير ونظام إنتاج المعرفة. وتبعاً لذلك فإن

السلالة الممتدة من الشافعي والأشعري والتي تمر بالغزالي وابن رشد وغيرهم، ولا تنتهي عند الطهطاوي وطه حسين هم صُنَّاع العقل السائد في محيط الثقافة العربية الراهنة. وإذ هم، هكذا، صناع العقل المأزوم الراهن، فإن العودة إليهم واستعادتهم إنما ترتبط بالقصد إلى أن تكون أعمالهم ساحة يجري فوقها تفكيك العقل المنتج للأزمة التي نشقى بها. وهكذا فإن القصد من درس ابن رشد، مثلاً، لن يكون استعادة أفكاره التي يرى فيها الكثيرون السبيل لإقالة العقلانية العربية من عثرتها الحالية، بقدر ما سيكون تعرية الجذر الأعمق لأزمة تلك العقلانية، وكذلك فإن القصد من الوقوف عند الشافعي لن يكون استعادة إنجازه الفقهي وبيان مدى أصالته وعبقريته، بقدر ما سيكون القصد هو الكشف - من خلال تفكيك طريقته في التفكير الفقهي - عن الدور المركزي الذي لعبه في بناء وترسيخ نظام العقل التابع الذي يعمل للآن. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الأمر لا يتعلق بمضمون المذهب الفقهي أو العقائدي الذي وضعه الشافعي أو غيره، بقدر ما يتعلق بتفكيك طريقة تفكيره في الفقه؛ وهي الطريقة التي تجاوزت، في اشتغالها، حدود الفقه إلى غيره من العلوم التي تبلورت في الثقافة الإسلامية.

ولعل ذلك يقتضي تغييراً يستحيل معه البحث في هؤلاء وغيرهم إلى فضاء لإثارة الأسئلة الحارقة التي يطرحها الواقع العربي الراهن عن علة التردي الفادح للعقلانية والديمقراطية والإبداع والتسامح، وذلك في مقابل ما يطفح به هذا الواقع من الحضور الطاغي للاستبداد والخرافة والترديد والتعصب؛ وعلى نحو قد يجد معه الباحث نفسه منخرطاً - في سياق سعيه وراء أجوبة غير نمطية لهذه الأسئلة - في عمليات نقد جديِّة لما استقر وترسخ بين الناس على أنه الأجوبة النهائية لتلك الأسئلة. وبالطبع فإنه يترتب على ذلك تغيير في لغة البحث، من لغة تداعب وتطامن، كتلك التي تطفح على

سطح الخطاب السائد في العالم العربي، إلى لغة تجرح وتُقلق من استناموا إلى سلامة ما يطرحون من قطعيات ودوجمائيات جامدة.

والحق أنه لا شيء يقف وراء محنة الباحثين في مجال الإنسانيات - في مصر وغيرها - إلا هذه المغايرة، التي تعتبر من قبيل التابوهات المحرمة في مجتمعات لا تقبل من أفرادها إلا التفكير بحسب منطق القطيع. وتظهر المفارقة زاعقة حين يدرك المرء أن مصر التي تطمح - بعد ثورتها - إلى الدخول في أفق العقلانية والديمقراطية والتسامح لا تزال تضع مستقبل باحثيها العاملين في جامعاتها - والساعين إلى استيفاء شروط دخولها إلى عصر حداثتها الحقَّة - بيد كهنة التقليد وحرَّاس الترديد المهيمنين على ما يقولون زوراً أنها لجان ترقيات.

المصادر والمراجع

1) الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة الكوثري، (مطبعة الأنوار)، القاهرة 1940، الطبعة الأولى.

2) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، نشرة قصي الخطيب، (المكتبة السلفية)، القاهرة، دون تاريخ .

3) ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة 2006.

4) ابن حجر: فتح الباري لشرح صحيح البخاري، (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق)، مصر 1301هجرية، الطبعة الأولى.

5) ابن خلدون: المقدمة، نشرة علي عبد الواحد وافي، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 2006، الطبعة الثانية.

6) ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة، (دار الشروق)، القاهرة 1989، الطبعة الأولى.

7) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، (المطبعة المنيرية)، مصر، دون تاريخ.

8) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، (مطبعة التوفيق)، دمشق 1347.

9) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه)، القاهرة، دون تاريخ.

10) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع)، الرياض 1999، الطبعة الثانية.

11) أكرم ضياء العمري: بحوث في تاريخ السنة المُشرّفة، (مكتبة العلوم والحِكَم)، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، دون تاريخ.

12) ابن منظور المصري: لسان العرب، (دار المعارف)، القاهرة، دون تاريخ.

13) أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق : محمد الصادق قمحاوي، (دار إحياء التراث الإسلامي)، بيروت 1992.

14) أبو بكر العربي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية)، بيروت 2003، الطبعة الثالثة.
15) أبو بكر العربي: العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، (المطبعة السلفية) القاهرة 1371هـ.
16) أحمد أمين: فجر الإسلام، (دار العالم العربي) 2013، الطبعة الأولى.
17) أحمد بن يحي المرتضى: باب ذكر المعتزلة، نشرة توما أرنولد، (مطبعة دائرة المعارف النظامية)، حيدر آباد الدكن.
18) الباقلاني: كتاب التمهيد، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، (المكتبة الشرقية)، بيروت 1957 .
19) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكة، (دار الآفاق الجديدة)، بيروت 1973، الطبعة الأولى.
20) التهامي نفرة: سيكولوجية القصة في القرآن، (الشركة التونسية للتوزيع)، تونس 1974.
21) الجرجاني: التعريفات، (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر)، القاهرة 1938.
22) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخانجي)، القاهرة 1950.
23) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (منشورات مكتبة المثنى)، بغداد 1386.
24) حافظ وهبة: جزيرة العرب في القرن العشرين، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة 1935، الطبعة الأولى.
25) حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، (دار القاسم) ، الرياض 1996، الطبعة الأولى.
26) حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ، (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء 2013، الطبعة الثانية.

27) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، (دائرة المعار العثمانية)، حيدر آباد، الهند 1357هـ.
28) خليل عبد الكريم: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، (سينا للنشر)، القاهرة 1991، الطبعة الأولى.
29) الرازي: أساس التقديس في علم الكلام، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر)، القاهرة 1935.
30) الرازي: مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة 1986، الطبعة الأولى.
31) الزركشي: البرهان في علوم القرآن (دار المعرفة للطباعة والنشر)، بيروت 1972، الطبعة الثالثة.
32) السلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف بن رسول: طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب، تحقيق: ك.و.سترستين، (مطبعة الترقي)، دمشق 1949.
33) الشاطبي: الاعتصام، (مطبعة المنار بمصر)، القاهرة 1913، الطبعة الأولى.
34) الشافعي: الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، (دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع) المنصورة 2001، الطبعة الأولى.
35) الشافعي: الرسالة، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (مكتبة مصطفي البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة 1983، الطبعة الثانية.
36) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع)، القاهرة، دون تاريخ.
37) صالح أحمد العلي: محاضرات في تاريخ العرب، (مطبعة المعارف)، بغداد 1955.
38) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، (الدار التونسية للنشر)، تونس 1984.
39) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف بمصر) القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
40) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع)، القاهرة 2001، الطبعة الأولى.

41) عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (مركز داراسات الوحدة العربية) بيروت، الطبعة الأولى 1984.
42) عبدالله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، (المركز الثقافي العربي)، بيروت 1993، الطبعة الخامسة.
43) عبد العزيز بن يحي بن مسلم الكناني: الحيدة وانتصار المنهج السلفي، (مكتبة التوعية الإسلامية)، القاهرة، دون تاريخ.
44) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (دار المعارف بمصر) ، القاهرة، الطبعة التاسعة، بدون تاريخ .
45) علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول؛ مساهمة في نزع أقنعة التقديس، (دار رؤية للنشر والتوزيع)، القاهرة 2007.
46) علي مبروك: عن الإمامة والسياسة؛ والخطاب التاريخي في علم العقائد، (المركز الثقافي العربي) بيروت، الطبعة الثانية 2015.
47) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (دار الكتاب العربي)، بيروت 1985، الطبعة الأولى.
48) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، نشرة محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية) بيروت 1993، الطبعة الأولى.
49) فاضل الأنصاري: العبودية: الرق والمرأة في الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي، (الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع)، دمشق 2001، الطبعة الأولى.
50) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، بيروت 1981، الطبعة الأولى.
51) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة)، بيروت 2006، الطبعة الأولى.
52) القلقشندي: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الإبياري، (الشركة العربية للطباعة والنشر)، القاهرة 1959، الطبعة الأولى.
53) محمد عبد الفضيل القوصي: رؤية إسلامية في قضايا العصر، (دار السلام للطباعة والنشر والترجمة)، القاهرة 2012، الطبعة الأولى.

54) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، بيروت 1996، الطبعة الثانية.

55) محمد البلتاجي: منهج عمر بن الخطاب في التشريع، (دار الفكر العربي)، القاهرة 1970.

56) محمد الخضيري بك: تاريخ التشريع الإسلامي، (دار الفكر)، القاهرة 1967، الطبعة الثامنة.

57) محمد روّاس قلعجي: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، حلب 1396هـ.

58) محمد عبده: تفسير فاتحة الكتاب، (دار الكتب المصرية)، القاهرة 1997.

59) محمد عبده: رسالة التوحيد، (دار الشعب)، القاهرة، دون تاريخ.

60) محمود شكري الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق: محمد بهجة الأثري،(دار الكتب العلمية) 1992، الطبعة الأولى،الجزء الأول.

61) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، (دار الورّاق للنشر والتوزيع)، القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

62) نجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (الدار المصرية اللبنانية)، القاهرة، الطبعة الأولى.

63) هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية التحديات، مجلة الوحدة (المجلس القومي للثقافة العربية) الرباط، عدد 101، 102، فبراير – مارس 1993 .

64) الواحدي النيسابوري: أسباب النزول، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، (دار الكتب العلمية)، بيروت 1991، الطبعة الأولى.

65) يحيى بن الحسين: الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، منشور ضمن: محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد، (دار الهلال)، القاهرة 1971.